نگار

سالانہ چندہ (علاوہ مصارف رجسٹری سالنامہ)

ہندوستان	پاکستان
نو روپے ۹ ۵۰ نئے پیسے	دس روپے ۱۰

قیمت فی کاپی

ہندوستان	پاکستان
۷۵ نئے پیسے	بارہ آنے

RAZA LIBRARY RAMPUR. U.P.

تصانیف نیاز فتح پوری

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینے والی انجیل انسانیت

من ویزداں

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو انسانیت کبریٰ اخوت عامہ کے ایک نئے رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور مذہب کی تحقیق، دینی عقائد، رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی تاریخ پر تاریخی و علمی، اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشا، اور پرزور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت سات روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعہ مذہبی استفسارات و جوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے اس کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) مذہب و عقل (۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) علم غیب (۱۳) دعا (۱۴) توبہ (۱۵) لقمان (۱۶) برزخ (۱۷) یاجوج و ماجوج (۱۸) ہاروت و ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۲۶۲ صفحات کاغذ دبیز۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے عہ (علاوہ محصول)

جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان، ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا۔ ہر افسانہ، ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے عہ (علاوہ محصول)

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ۔ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے ہیں۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کئے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے اس لئے ضخامت بھی زیادہ ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مکتوبات نیاز (تین حصوں میں)

ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری، سلاست بیان، رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشاء میں بالکل پہلی چیز ہیں اور جن کے سامنے پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔ ان ایڈیشنوں میں پہلے ایڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا اور ۲۸ پونڈ سفید کاغذ پر طبع ہوئی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپے (علاوہ محصول)

حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخی اور انشائے لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہو گا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ ہیں جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

شہاب کی سرگذشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان، تخئیل اس کی نزاکت بیان اس کی انشائے عالیہ سحر حلال کے درجہ تک پہونچی ہے۔ یہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

RAZA LIBRARY RAMPUR. U.P.

سالنامہ "نگار" ۱۹۶۰ء

یعنی

نیاز کی انشاءِ لطیف کا ذکر جنسِ لطیف ہی کے ایک فرد کی زبان سے !

جس میں نیاز کے حالات و عادات و اخلاق کے علاوہ خصوصیت کے ساتھ ان کی اس زندگی کو پیش کیا گیا ہے جو ان کے ادبِ لطیف کی خلاق ہے ۔ اس میں نیاز کی پانچ تصویریں مختلف زمانوں کی شامل ہیں اور ایک تصویر آنسہ عائشہ کی بھی جنھوں نے بہترین ادبی شہپاروں کے انتخاب کے ساتھ نیاز کی انشاء لطیف پر بھی بڑا لطیف و بسیط تبصرہ کیا ہے ۔

منیجر نگار

ہندوستان کے قارئینِ نگار

(جن کا چندہ دسمبر ۵۹ء میں ختم ہو رہا ہے)

جنوری کے اول ہفتہ میں سالانہ وی پی کا انتظار کریں ۔ لیکن اگر وہ وی پی پسند نہیں کرتے تو ۲۰ دسمبر تک اپنا چندہ 9.50 پیشگی بھیجدیں تاکہ سالنامہ ان کے نام ذریعہ رجسٹری بھیجا جا سکے ۔ جن حضرات کا چندہ دسمبر میں ختم نہیں ہوتا وہ ۸ ر کے ٹکٹ سالنامہ کی رجسٹری کیلئے ضرور بھیجدیں

ایجنٹ صاحبان

۲۰ دسمبر تک اطلاع دیدیں کہ انھیں سالنامہ کی کتنی کاپیاں درکار ہوں گی ۔ بعد کو ممکن ہے مزید کاپیاں نہ مل سکیں ۔

خریداران پاکستان نوٹ کریں

کہ سالنامہ "نگار" سنہ ۱۹۶۰ء اپنی غیر معمولی اہمیت کے پیشِ نظر ان کو ذریعہ رجسٹری بھیجا جائے گا، اس لئے جن حضرات کا چندہ دسمبر ۵۹ء میں ختم ہو رہا ہے (اور ایسے اکثر ہیں) ان کو چاہئے کہ دسمبر کا پرچہ ملتے ہی دس روپے آٹھ آنے (مع مصارف رجسٹری سالنامہ) ذریعہ منی آرڈر ذیل کے پتہ پر بھیج کر رسید ڈاک خانہ یہاں بھیجدیں ۔ یہ رسید ہم کو ۲۰ جنوری سنہ ۶۰ء تک لازماً مل جانا چاہئے کیونکہ پرچہ ۲۳ جنوری کو پوسٹ ہو جائیگا منی آرڈر بھیجنے کا پتہ یہ ہے :-

ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی - ۱۰۵ - گارڈن ویسٹ - کراچی

پاکستان میں "نگار" کے خصوصی نمبر اور مطبوعاتِ نگار

اس پتہ سے حاصل کیجئے :-

عارف نیازی - ادارۂ ادب العالیہ
رضویہ کالونی C/50
نزد ڈاک خانہ گولیمار نمبر ۲ - کراچی

RAZA LIBRARY RAMPUR U.P.

خوشی کا دن

فضاؤں میں جا بجا بھریں گے جب لپکتی ہوئی بجلیوں کے
جو بادل چمکاتی ہیں گے جب آسمان کے اندھیرے گھنے جنگلوں میں!
وہ دن جب دھار چھوٹ جائے گی اور نیلے فلک پر ابھرے گا سورج
کنول چمکتا ہوا نکل آئے جس طرح نیلگوں پانیوں میں!
وہی وقت ہے جبکہ کھیتوں کے سونے سے ہم اپنے دامن بھر لیں گے
ہر اک گھر کی گنتی سنہرے قدم ہیں گے اور دل کے ارمان پورے کریں گے!

کوئی ایک دن — ایک آسودہ عالم نو — کی خاطر یہ محنت یہ ساری
وہ اک عالم نو ذرا اور بھی دور ہو گا جو غم سے —
جہاں ہوں گی خوشیاں ذرا اور نزدیک ہم سے!

آج بھی پہلے کی طرح، ہندوستان لیور کے مصنوعات کی
تعریبیاں ہندوستانی گھروں کو زیادہ صاف، زیادہ بارونق اور زیادہ
صحتمند بنانے میں مددگار ثابت ہو رہی ہیں...
کل زیادہ آرام دہ زندگی کی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے بھی ہم نئی ایجادوں اور صنعتی
مصنوعات سے آپ کی خدمت کے لئے تیار پائے جائیں گے!

آج اور مستقبل... ہندوستان لیور کا آدرش — گھر گھر کی خدمت

نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ دسمبر میں ختم ہو گیا اور جنوری کا پرچہ نو روپیہ ۵۰ پیسے میں وی پی روانہ ہوگا

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

جلد ۷۶ | فہرست مضامین دسمبر ۵۹ء | شمار ۶

ملاحظات - - - - - - اڈیٹر - - - - - - ۳

آئنسٹین کے نظریے - - - - - ح-ا - - - - ۶

مجاز لکھنوی - - - - - - ناظر انصاری - - - ۱۷

فلاسفہ کا تصور الٰہ - - - نواب محمد عباس طالب صفوی ۲۲

دبستانِ لکھنؤ کا سماجی پس منظر - پروفیسر ابو محمد سحر فتحپوری - ۲۹

غزل کا نفسیاتی تجزیہ - - - صابر شاہ آبادی - - ۳۷

احمدی جماعت اور میں - - اڈیٹر - - - - - - ۳۹

باب الاستفسار (قتل مرتد - عروضی تعیین دکھور) - اڈیٹر - - - ۴۱

عثمان، علی و معاویہ (تاریخ کی روشنی میں) - اڈیٹر - - - ۴۸

منظومات :- ارشد کاکوی - شفقت کاظمی، شارق میرٹھی - سعادت نظیر، آمر سورتی - ۵۴

ملاحظات

آیندہ جنگ کا کوئی امکان نہیں

اس وقت جنگ کا سوال جب ہمارے سامنے آتا ہے تو ساتھ ہی روس و امریکہ بھی سامنے آجاتے ہیں، کیونکہ اگر جنگ ہوئی تو انھیں دونوں میں ہوگی، اور یہ بالکل خلاف عقل ہے کہ جس فردوسی زندگی کی تعمیر کے لئے انھوں نے خون پسینہ ایک کر رکھا ہے اسے وہ خود اپنے ہاتھوں سے تباہ و برباد کر دیں۔

امریکہ اپنی صنعت و حرفت کی ترقی سے ثروت و دولتمندی کے جس نقطہ تک پہونچ گیا ہے وہ غیر ترقی یافتہ ممالک کے تصور میں بھی نہیں آسکتا۔ کہا جاتا ہے کہ امریکہ کی تمام صنعتی ترقیوں کا مقصود یہ ہے کہ دوسرے ممالک میں اپنا مارکٹ قایم کر کے وہاں کی دولت کھینچتا رہے اور عیش و نشاط کے جو اسباب اس نے پیدا کئے ہیں ان سے خود وہاں کی آبادی زیادہ مستفید نہیں ہوتی، گویا وہاں موٹریں، ٹیلی وژن سیٹ، ریڈیو وغیرہ دوسرے ملکوں کے لئے طیار ہوتے ہیں، اپنے ملک والوں کے لئے نہیں، لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے۔ امریکہ کی قومی دولت ہی دراصل حکومت کی دولت ہے اور وہاں کوئی طبقاتی تقسیم ایسی نہیں ہے جو امیر کو غریب سے، سرمایہ دار کو مزدور سے علٰحدہ کر دے۔ وہاں جس طرح فورڈ کا مالک اپنی زندگی بسر کرتا ہے، اسی طرح فورڈ کے کارخانہ کا مزدور بھی پرائیوٹ زندگی میں دونوں ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں۔

اس وقت وہاں کے کارخانوں میں کام کرنے والوں کی تعداد ۲ کروڑ ۷۰ لاکھ ہے جن میں سے ہر ایک کو ہر ہفتہ اوسطاً ۹۰ ڈالر ۵ سنٹ اُجرت دیجاتی ہے (یعنی تقریباً دو ہزار دو سو روپیہ ماہوار) اور ظاہر ہے کہ کل آمدنی سے وہ مکان بھی بنوا سکتے ہیں، موٹر بھی رکھ سکتے ہیں،

ٹیلی وزن بھی خرید سکتے ہیں اور وہ سب کچھ کر سکتے ہیں جو خوشحالی کے مفہوم میں شامل ہے۔

اب دوسرے طریقہ سے اس پر نگاہ ڈالئے:۔ اس وقت امریکہ میں ۴ کروڑ ۴۰ لاکھ خاندان بستے ہیں۔ جن میں ۳ کروڑ ۱۰ لاکھ خاندان ایسے ہیں جن کا ذاتی مکان ہے اور ذاتی زمین۔ یہ ۵ کروڑ ۶۰ لاکھ موٹروں، ۵ کروڑ ٹیلی وزن سیٹ اور ۱۴ کروڑ ۳۰ لاکھ ریڈیو سٹ کے مالک ہیں، اور ہر سال ۹ سوٹ اور ۱۴ جوڑے جوتے خریدتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ وہاں کبھی کبھی [illegible] (دورِ تعطل) بھی پیدا ہو جاتا ہے لیکن اس سے وہاں کے عوام بالکل متاثر نہیں ہوتے، کیونکہ زمانۂ بیکاری میں بھی وہاں ہر شخص کو ۱۳۱ ڈالر ۹۴ سنٹ (تقریباً ۶۰۰ روپیہ ماہوار) بیمہ فنڈ سے ملتا رہتا ہے اور وہ فقر و فاقہ کی مصیبت میں مبتلا نہیں ہوتا۔

اسی طرح ضعیفوں، معذوروں، بیماروں اور دوسرے ایسے لوگوں کو جو اچھے معیار کی زندگی نہیں بسر کر سکتے سوشل سیکورٹی فنڈ سے علاوہ پنشنوں اور سیونگ بنک کی آمدنی کے علاوہ ۱۱۶ ڈالر (تقریباً ۵۰۰ روپیہ) ماہوار اور ملتا رہتا ہے۔

وہاں ہر سال دس لاکھ نئے گھر بن جاتے ہیں اور ۶۰ لاکھ موٹر اور ۶۰ لاکھ ٹیلی وزن سٹ سالانہ بازار میں آکر فروخت ہو جاتے ہیں۔ وہاں کے اقتصادی نظام کا مقصود صرف یہ نہیں ہے کہ ہر شخص محض روٹی پر زندہ رہے بلکہ عیش و فراغت کے ساتھ زندہ رہے۔

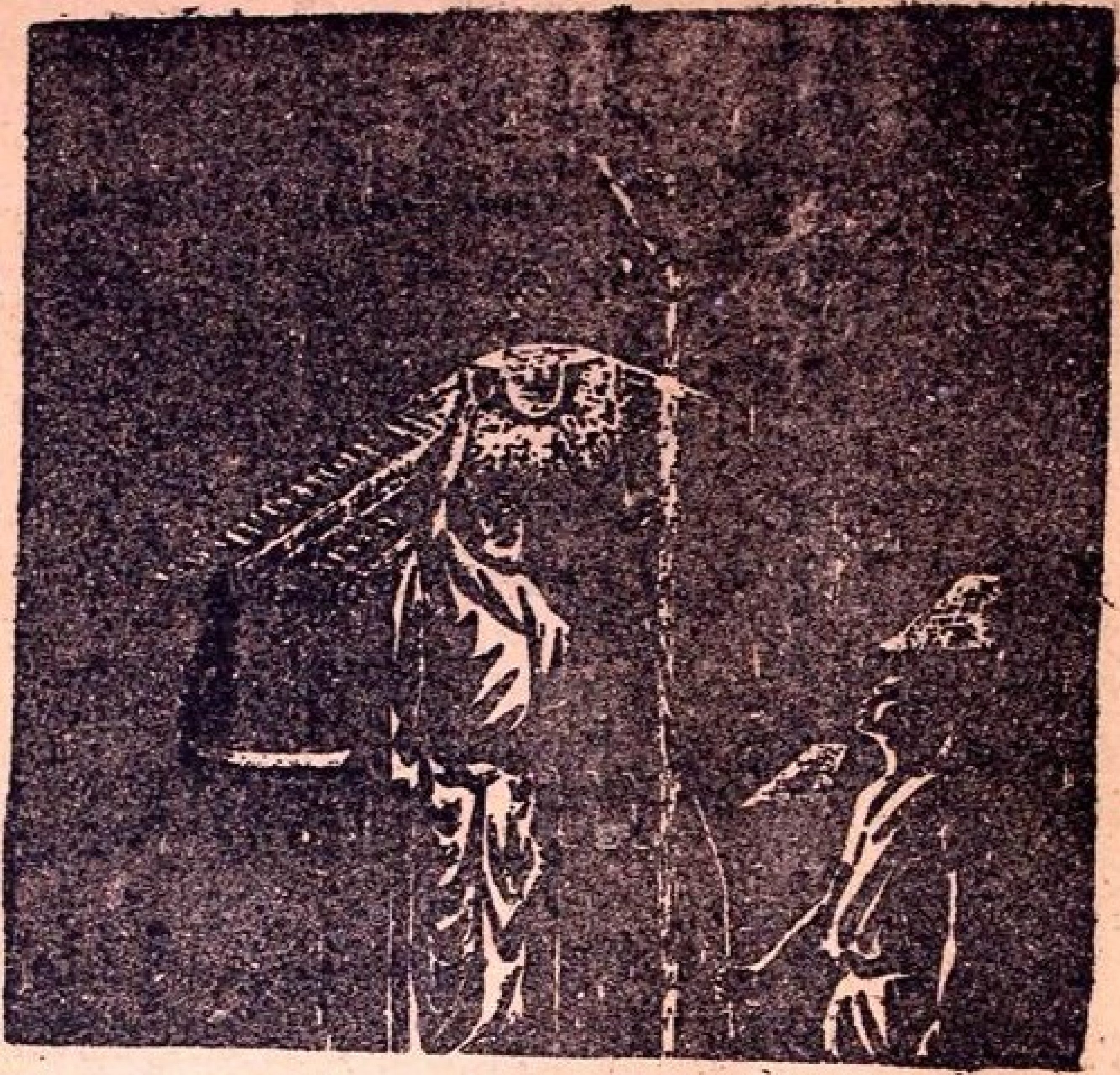
وہاں سرمایہ دار و عمال کا تعلق بالکل ذاتی تعلق ہے جس سے حکومت کو کوئی واسطہ نہیں۔ وہاں کا مزدور بالکل آزاد ہے اگر اسے خاطر خواہ اُجرت کسی جگہ نہیں ملتی ہے تو وہ کام کرنے سے انکار کر سکتا ہے اور حکومت کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔

وہاں بڑے چھوٹے کا کوئی فرق نہیں اور سرمایہ و عمل کا نظام کچھ اس طرح قایم ہے کہ سرمایہ دار کا روپیہ صنعت و حرفت کی ترقی میں صرف ہوتا رہتا ہے جس میں مزدور کا حصہ بھی شامل ہے اور مزدور کی محنت سے سرمایہ داری آگے بڑھ رہی ہے، جس سے مزدور بھی فایدہ اُٹھاتا ہے، دولت و عمل کا ایک دائرہ قایم ہو گیا ہے۔

آزادیِ رائے کا وہاں یہ عالم ہے کہ باوجود اس کے کہ موجودہ پریسیڈنٹ وہاں کے نہایت مقبول و ہر دلعزیز پریسیڈنٹ ہیں لیکن دن کا کوئی گھنٹہ ایسا نہیں گزرتا کہ جن کی پالیسی پر اخباروں، ٹیلی وزن، ریڈیو یا ایوانِ کانگریس میں نکتہ چینی نہ ہوتی ہو یہاں تک کہ روس کے اخبار کی ۱۵ لاکھ کاپیوں سے زیادہ امریکہ آکر فروخت ہو جاتی ہیں اور امریکہ کے متعلق ان کے بیانات و اعتراضات کو بڑی توجہ سے پڑھا جاتا ہے مذہبی آزادی وہاں ہر شخص کو حاصل ہے اور حکومت اس کی طرف کوئی اعتنا نہیں کرتی۔ اسی طرح سیر و سیاحت کے لئے بھی وہ بالکل آزاد ہیں، جہاں چاہیں جائیں نہ پرمٹ کی ضرورت ہے نہ اندرونِ ملک کسی پاسپورٹ کی اور نہ پولیس کو اطلاع دینے کی، پچھلے سال ایک کروڑ سے زیادہ امریکیوں نے دوسرے ملکوں کی سیاحت کی جن میں دس ہزار سیاح روس کی طرف گئے۔

آپ کو اس سے تھوڑا بہت اندازہ اس امر کا ہو گیا ہو گا کہ امریکہ اس وقت کیسے عجیب و غریب دورِ خوشحالی سے گزر رہا ہے گویا سارا ملک ایک چمن ہے جس میں گلوں کے قہقہے کے سوا کچھ سنائی نہیں دیتا۔ پھر کیا کوئی شخص باور کر سکتا ہے کہ امریکہ جنگ کی دعوت دے کر اپنی اس فردوس کو اُجاڑنے پر آمادہ ہو سکتا ہے، قیامت تک ممکن نہیں۔

اب دوسری طرف روس اور اس کی ترقیوں کو لیجئے، اس میں شک نہیں کہ وہ راکٹ سازی میں امریکہ سے بڑھ گیا ہے، لیکن وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ راکٹوں سے دوسروں کو تباہ تو کیا جا سکتا ہے لیکن ملک خوشحال نہیں ہو سکتا۔ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ اب جنگ سے کسی دوسرے ملک کی ایک چپہ زمین پر قبضہ کرنا ممکن نہیں، وہ دورِ ملوکیت جب صرف زمین کے لئے لڑائیاں لڑی جاتی تھیں ختم ہو گیا ہے۔ اس لئے روس بھی سمجھتا ہے کہ قومی دولت و خوشحالی کا تعلق اب صرف صنعت و حرفت کی ترقی سے ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب جنگ کے خطرات ختم ہو جائیں اور اسی لئے وہ اس وقت دُنیا کے امن و سکون کا سب سے بڑا پیامبر بنا ہوا ہے، کیونکہ وہ بھی اپنی جگہ فردوسِ ارضی کا خواب دیکھ رہا ہے اور یہ خواب اسی وقت شرمندۂ تعبیر ہو سکتا ہے جب وہ اپنے تمام ذرایع کو صرف اقتصادی فلاح اور صنعتی ترقی کیلئے وقف کر دے



ترقی کی روشنی

- صاف ستھرا گاؤں اور صحت مند عوام
- بہتر کاشت اور بھرپور فصل
- بہتر سڑکیں اور نالیاں
- ناخواندگی اور چھوت چھات کے خلاف زبردست مہم
- پانی کے نل اور گوبر سے گیس بنانے کے پلانٹ

یہ سب کام گاؤں والوں نے اپنی محنت کے بل پر کئے ہیں اور یہ خوش قسمت گاؤں ہے — چیل پالی، جو مدھیہ پردیش کے رائے گڑھ اجتماعی ترقی بلاک میں واقع ہے۔

جو کچھ چیل پالی میں ہوا ہے وہ آپ کے گاؤں میں بھی ہو سکتا ہے۔ صرف محنت اور مل کر کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ گاؤں کی ترقی کا مطلب ہے کہ آپ کی زندگی میں زیادہ سکھ اور ملک کی جلد ترقی۔

پلان کی مدد اپنی مدد ہے
اپنی مدد آپ کیجئے

DA - 59/359

آئنسٹین کے نظریے

(مسلسل)

(ح-۱)

عام نظریۂ نسبتی ۱۹۱۵ء

"فضا" (Space.) کی تعریف محال ہے حالانکہ "فضا" کے نام سے ہر شخص واقف ہے۔ ماہرین نظریۂ "منوٹن" کے نزدیک فضا کسی خارجی شے سے نسبت نہیں رکھتی وہ ہمیشہ یکساں رہتی ہے اور ناقابل حرکت و انتقال (Immovable.) ہے"۔

ایک غیر ماہر شخص سادہ زبان میں "فضا" کی تعریف یوں بھی کر سکتا ہے کہ "فضا" وہ ہے جو ہم کو ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے اور جس میں آدمی روک ٹوک کے بغیر بلا تکلف آگے پیچھے، دائیں بائیں، اوپر نیچے آجا سکتا ہے۔ اسی بات کو ماہرین اس طرح کہتے ہیں کہ "فضا" طول و عرض و عمق کی تین صفتوں سے متصف ہے۔ چونکہ ہم کو انھیں صفات سے ہر آدمی شے میں سابقہ پڑتا ہے اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ ہماری کائنات تین مذکورہ صفات پر مشتمل ہے، یعنی تمام عالم تین سمتوں والا (Three dimensional.) ہے۔

"فضا" میں اور کیفیتیں بھی پائی جاتی ہیں، چنانچہ ایک کیفیت یہ پائی جاتی ہے کہ جب کسی بڑی دوربین سے دیکھا جاتا ہے تو حدِ نظر کے انتہائی نقطہ پر "فضا" دائرہ کی شکل میں جھکی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس کے گول ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ فضا میں جب کوئی مثلث قایم کرکے اُس کے زاویے ناپے جاتے ہیں تو اقلیدس کے مسلمہ اصول سے مختلف ہوتے ہیں یعنی مثلث کے تینوں زاویے (Angles.) ایک سو اسّی (۱۸۰) درجے کے نہیں ہوتے۔ کبھی تو تینوں زاویے ایک سو اسّی درجوں سے زیادہ ہوتے ہیں اور کبھی کم۔ چنانچہ آپ کسی ربر کی گیند پر مثلث بنائیں تو اس کے زاویوں کی پیمائش ۱۸۰ سے زیادہ ہوتی اور اُسی گیند کی سطح کو پچکا کر اُس پر مثلث قایم کریں تو زاویوں کی پیمائش ایک سو اسّی درجوں سے کم پائی جائیں گی۔

اس سلسلہ میں ایک عجیب مثال سے کام لیا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ دنیا میں دو طرح کی چیزیں پائی جاتی ہیں۔ ایک کو "راست دستی" (Right handed.) اور دوسری "چپ دستی" (Left handed.) کہہ سکتے ہیں۔

"چپ دستی" کی مثال ہاتھوں کے دستانے یا جوتوں کا جوڑا ہے۔ سیدھے ہاتھ کا دستانہ اُلٹے ہاتھ پر اور اُلٹے پیر کا جوتا سیدھے پیر پر پیوست نہیں ہو سکتا۔ ایسی اشیا کی صفت یہ ہے کہ اُن کو نصفا نصف کاٹنا محال ہے۔ کسی آدمی کی تصویر ہی اگر چہرہ کے سامنے سے کھینچی جائے تو نصفا نصف ہو سکتی ہے لیکن اگر ترچھی (Profile. میں) کھینچی جائے تو آدھوں آدھ نہیں کٹ سکتی۔ غرضیکہ ہمارے لئے ناممکن ہے کہ ہم سیدھے ہاتھ کے دستانے کو اُلٹے ہاتھ کا دستانہ بنا سکیں یا ایک پیر کے جوتے کو دوسرے پیر کے جوتے پر منطبق کر سکیں۔ تاہم فضا کی کیفیت ایسی سمجھی جاتی ہے کہ اُس میں سیدھے ہاتھ کا دستانہ اُلٹے ہاتھ کے دستانے کی شکل میں تبدیل ہو سکتا ہے۔

اس کو پروفیسر گیمو (واشنگٹن یونیورسٹی) نے یوں سمجھایا ہے کہ کاغذ پر دو تصویریں کھینچیے۔ ایک تصویر آدمی کی سامنے سے

ر دوسری کسی جانور مثلاً گدھے کی (تصویر) جس کا رُخ دائیں جانب ہو :-

انسانی تصویر کے سیدھے ہاتھ میں انگور کا خوشہ ہے۔ فرض کیجئے کہ یہ تصویریں جاندار ہیں اور دو صفاتی ہیں (یعنی صرف لمبائی اور چوڑائی رکھتی ہیں) تو ادنےٰ غور سے آپ کہ سکیں گے کہ اس دو صفاتی عالم میں آدمی ہاتھ اُٹھا کر انگور نہیں کھا سکتا۔ گدھا اگر چلے گا تو آگے بڑھ کر انگور کھا سکتا ہے، لیکن اگر پیچھے کی طرف چلنا چاہے گا تو مڑ نہیں سکتا بلکہ اُلٹے پیروں چلے گا۔ یہ ایک خصوصیت دو صفاتی عالم کی ہوئی لیکن اُس کی مزید خصوصیت آپ دریافت کرنا چاہیں تو کاغذ پر گدھے کی دو تصویریں کھینچیے ایک تصویر کا رُخ دائیں طرف اور دوسری کا بائیں جانب۔ اور دونوں کو جاندار فرض کیجئے۔ دو صفاتی عالم میں ہونے کی وجہ سے ایک تصویر دوسری تصویر پر منطبق نہیں ہو سکتی اور نہ ایک گدھا اپنی ناک اور دُم کی نوک، دوسرے گدھے کی ناک اور دُم کی نوک سے ملا سکتا ہے جب تک کہ اوندھا (پشت نیچے اور پیر ہوا میں) نہ ہو جائے۔ اور یہ اُس کے لئے ناممکن ہوگا۔ گویا یہ دونوں گدھے بہیئت کذائی سیدھے اور اُلٹے ہاتھ کے دستانوں کے نمونے ہیں جو ایک دوسرے پر منطبق اور پیوست نہیں ہو سکتے۔ تاہم اگر پروفیسر گیمو کے کہنے کے مطابق آپ ایک تصویر کو قینچی سے کاٹ کر علیٰحدہ کر لیں گے تو اُس کو الٹ پلٹ کر کے دوسری تصویر پیوست کر سکیں گے اور دونوں کی ناکیں بھی ملا سکیں گے۔ اس عمل کے بعد صاحب موصوف یہ بتائیں گے کہ علیٰحدہ کردہ تصویر کو فضا میں الٹ پلٹ کر کے پیوست کرنے کا یہ مطلب ہوا کہ کاغذ کے دو صفاتی عالم میں تیسری صفت (عمق) بھی شامل ہو گئی جس کے نتیجہ میں راست رُخی گدھا چپ رُخی گدھا بن گیا اور چپ رُخی گدھا راست رُخی گدھا ہو گیا۔ لیکن چونکہ یہ قدرتی عمل نہیں ہے بلکہ آپ کے ہاتھ کی شعبدہ گری ہے اس لئے پروفیسر صاحب آپ سے یہ مزید فرمایش کریں گے کہ پہلے آپ اُن کی بتائی ہوئی کاغذ کی پٹی کو صرف ایک بل دے کر اُس کے دونوں سرے جوڑ دیجئے اور بلدار حلقہ بنا لیجئے۔ پھر اُس پٹی کی سطح پر مندرجہ ذیل خاکہ کے مطابق ایک گدھے کو نمبر ا مقام سے چلتا ہوا تصور کیجئے۔ آپ دیکھیں گے کہ جب گدھا بل کھائے ہوئے نمبر ۲ کے مقام پر پہونچے گا تو اُس کو اُلٹا پائیں گے یعنی اُس کا رُخ پلٹا ہوا ہوگا اور گدھا اپنے آپ کو اس عجیب کیفیت میں مبتلا پائے گا کہ اُس کے پیر ہوا میں اوپر کی طرف اُٹھے ہوئے ہوں گے :-

اس مثال سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ بل کھائی ہوئی سطح پر ایک راست دستی یا چپ دستی شے چپ دستی یا راست دستی شکل میں

تبدیل ہوسکتی ہے۔ جب دو صفاتی عالم کی یہ صورت ہے تو تین صفاتی عالمِ فضا میں بھی اس قسم کی تبدیلی کا امکان ہے کیونکہ اُس میں بھی حسب تشریحات مندرجۂ بالا پیچیدہ سطحیں موجود ہیں، گو ہم فضا کے بیچوں بیچ واقع ہونے کی وجہ سے محسوس نہیں کرسکتے۔ اس سہ صفاتی عالم میں تبدیلیِ شکل کے یہ معنی ہوں گے کہ جس طرح دو صفاتی عالم میں تیسری صفت شامل ہوجانے سے شکل بدل گئی اُسی طرح 'فضا' میں بھی کوئی چوتھی صفت شامل ہوگی جس سے شکل بدل سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس خیال کو اس طرح ظاہر کیا جاتا ہے کہ سہ صفاتی عالم ہونے کی بجائے "فضا" چہار سمتی یا چہار صفاتی (Four Dimensional) عالم ہے۔[1]

'فضا' میں چوتھی سمت یا صفت کیا ہوسکتی ہے اس کا جواب آئنسٹائن یہ دیتا ہے کہ سمتِ مذکورہ وہ ہے جس کو 'وقت' کہتے ہیں۔ 'وقت' کی تعریف نیوٹن نے یوں کی ہے:-

"مطلق، حقیقی، ریاضی 'وقت' خود بخود طبیعتاً بہتا رہتا ہے اور کسی خارجی شے سے کوئی نسبت و تعلق نہیں رکھتا۔" (ترجمہ)

آئنسٹائن یہ کہتا ہے کہ (۱) فضا اور وقت ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور ایک کا وجود دوسرے کے وجود پر منحصر ہے۔ بالفاظِ دیگر فضا طول و عرض و عمق اور وقت کا ایسا یکجائی اور مسلم مجموعہ ہے جس کی پیمائش مجموعی طریق پر ہونی چاہیئے (۲) وقت کی کوئی پیمائش حقیقی معنی میں قطعی نہیں ہوتی کیونکہ وہ ان حالات سے متاثر ہوکر بدلتی رہتی ہے جن میں پیمائش کی گئی ہے یعنی کسی شے کی پیمائش۔ پیمائش کرنے والے کے مقام اور اُس کی شرحِ رفتار و سمت سے نسبت رکھتی ہے (ملاحظہ ہو خلاصۂ بیانِ نظریۂ ۱۹۰۵ء)

اس طرح سائنسی دنیا میں 'وقت' اور 'فضا' سے متعلق رائج الوقت مفہومات بالکل بدل جاتے ہیں اور چوتھی صفت کے اضافہ ہونے سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں پیمائش کا طریقہ کیا ہوگا۔ موجودہ اقلیدسی پیمائش کے قاعدے ایسی اشیا سے متعلق ہیں جو یک صفتی (خط ـ Line) یا دو صفاتی چپٹی اور گول سطحیں (Flat or Spherical) ہوں یا تین صفات طول و عرض و عمق رکھتی ہوں۔ ظاہر ہے کہ چوتھی صفت شامل ہوجانے کے بعد وہ قاعدے کارآمد نہیں ہوسکتے جنکے مطابق سہ صفاتی اشیا کی پیمائش خطوط اور زاویوں کے ذریعہ سے کی جاتی ہے۔ 'فضا' کی چوتھی سمت کا مادی تصور محال ہے لیکن تخئیل میں اُس کو بھی ایک فرضی خط تصور کیا جاسکتا ہے اور اُس کی سہل سی مثال یوں بیان کی جاسکتی ہے کہ ایک مکان تعمیر کیا گیا ہے جو ایک ماہ بعد مسمار کردیا جائے گا۔ پس جس طرح مکان کی لمبائی، چوڑائی اور اونچائی خطوں سے ظاہر کی جائے گی اُسی طرح ایک ماہ کی مدت کو بھی چوتھا خط مکان کے کنارے سے 'فضا' میں پھیلا ہوا تصور کیا جائے گا اور مکان کی پیمائش چار خطوں کے فاصلو سے کی جائے گی۔ لیکن مشکل یہ واقع ہوگی کہ تین فاصلے تو فٹوں یا گزوں میں ہوں گے اور 'وقت' کی پیمائش منٹ اور سکنڈوں سے ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں چاروں صفتوں کی یکجائی جمع و تفریق یا ضرب و تقسیم بظاہر ناممکن ہوگی۔ تاہم اس کا حل بھی معلوم کرلیا گیا ہے۔ جب آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کے مکان سے ڈاک خانہ تک پانچ منٹ کا راستہ ہے تو اُس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ فضائی فاصلہ کو "وقت" میں اور "وقت" کو فضائی فاصلوں یعنی انچ، فٹ اور میلوں میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح ابعادِ ثلثہ اور وقت کا چوتھا فاصلہ سب یکجنسی ہوجائیں گے اور اُن کی ضرب و تقسیم، تفریق و جمع قاعدے کے مطابق باہم ہوسکے گی۔ چنانچہ آئنسٹائن نے حکیم فیثاغورث کے مسلمہ قاعدے کے مطابق پیمائش کا طریقہ قایم کرکے ظاہر کیا کہ چہار سمتی پیمائش کس طرح ہوسکتی ہے۔

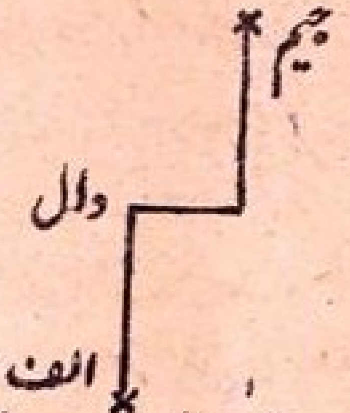
فیثاغورثی قاعدہ یہ ہے کہ (ابعادِ ثلثہ کے عالم میں) دو نقطوں کے درمیان فاصلہ کا عدد وہ ہوگا جو متعلقہ ابعاد کے

---

[1] پیچیدہ سطح کو "موبئیس" کی سطح کہتے ہیں۔ موبئیس نام ہے اُس سائنسداں کا جس نے سطحِ مذکور کی خصوصیتیں دریافت کیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ تمثیل مندرجۂ بالا میں اگر تیری کے نشان پر سے حلقہ کو قینچی سے کاٹا جائے گا تو دو حلقے ہوجانے کی بجائے صرف ایک ہی حلقہ قایم رہے گا جو سابقہ حلقہ سے لمبائی میں دوگنا اور چوڑائی میں نصف ہوگا۔

تبدیل ہو سکتی ہے۔ جب دو صفاتی عالم کی یہ صورت ہے تو تین صفاتی عالم فضا میں بھی اس قسم کی تبدیلی کا امکان ہے، کیونکہ اُس میں بھی حسب تشریحات مندرجۂ بالا پیچیدہ اس کو سمجھنے کے لئے یاد رکھنا چاہئے کہ مثلث کی تمثیل میں خطوط و نقاط محض سطحی ہیں اور چہار سمتی عالم میں نقاط کے معنی واقعات اور خطوط کے معنی واقعات کے مقامی فاصلے، اور فاصلۂ وقت ہوتے ہیں، پروفیسر گیمو نے اس بات کو ایک مثال سے سمجھانا چاہا ہے۔

فرض کیجئے دو مکانات (الف اور جیم) پر دو حادثات گزرے۔ 'الف' سے 'دال' تک براہِ راست مکانات کی قطار (۳۲۰۰) تین ہزار دو سو فیٹ لمبی ہے۔ 'دال' موڑ کا مقام ہے اور اس موڑ سے ملا ہوا دائیں جانب ایک مکان ہے جس کی چوڑائی دو سو (۲۰۰) فٹ ہے۔ اِس مکان سے ملی ہوئی ایک اُناسی منزل والی اونچی عمارت ہے۔ اُناسویں منزل زمین سے نوسو چھتیس (۹۳۶) فٹ بلند ہے۔ خاکہ ملاحظہ ہو:-



حادثات کی تفصیل یہ ہے کہ اُناسویں منزل 'جیم' پر ایک بینک ہے۔ ایک دن نو بجکر اکیس منٹ پر اُس بینک میں چوری ہوئی اُسی دن 'الف' مقام پر ایک ہوائی جہاز نو بجکر چھتیس منٹ پر ٹوٹ کر گر پڑا۔ دونوں حادثوں کے واقع ہونے میں پندرہ منٹ کا فرق ہے۔ وقت کا عنصر شامل کئے بغیر سہ صفاتی عالم میں فیثا غورث کے قاعدے کے مطابق 'الف' اور 'جیم' کا درمیانی فاصلہ براہِ راست ذیل کے مطابق معلوم کیا جائے گا:-

$\sqrt{(۳۲۰۰)^۲ \times (۲۰۰)^۲ \times (۹۳۶)^۲}$ = (۳۲۶۰) فیٹ (سہ سمتی فاصلہ)۔

'وقت' کا عنصر شامل کرنے کی غرض سے پندرہ منٹ کے وقفہ کو پہلے فٹوں میں تبدیل کرنا ہوگا۔ روشنی کی رفتار کے حساب سے پندرہ منٹ برابر ہوں گے آٹھ کھرب (۸۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ - آٹھ کے عدد پر گیارہ صفر) روشنی کے فٹوں کے۔ اس لمبے چوڑے عدد کو مختصر طور پر اس طرح بھی لکھا جاتا ہے یعنی (۸×۱۰^{۱۱}) کی شکل میں۔ غرضکہ آئنسٹین کے مطابق چہار سمتی فاصلہ $(۳۲۰۰)^۲ \times (۲۰۰)^۲ \times (۹۳۶)^۲ \times (۸ \times ۱۰^{۱۱})^۲$ فیٹ کی حاصل جمع کا جذر ہوگا اور یہ فاصلہ دو واقعات کے درمیان چوتھا فاصلہ ہوگا۔

اسی کے ساتھ آئنسٹین کی یہ تجویز تھی کہ 'وقت' کے عدد کو دیگر عددوں سے ممیز کرنے کے لئے عددِ مذکور پر علامتِ جمع (×) کی بجائے تفریق کی علامت (-) قایم کی جائے۔ اس سے فیثا غورثی قاعدے کی خلاف ورزی ہوتی ہے یعنی جمع کی جگہ تفریق کی مشکل پیدا ہو جاتی ہے اور اگر 'وقت' کا عدد بقیہ تینوں اعداد سے بڑا ہے تو نتیجہ منفی عدد میں ظاہر ہوگا۔

اس ظاہری نقص کو دور کرنے کے لئے ایک ماہر 'منکوسکی' نامی نے ایک اصلاحی تجویز پیش کی جو ماہرین کے نزدیک صرف قابلِ قبول ہی نہیں بلکہ اُس پر عمل بھی کیا جاتا ہے۔ عجیب گو مگو کا معاملہ ہے کہ آئنسٹین کے پیچیدہ مسئلوں کے متعلق جو باتیں بیان کی جاتی ہیں وہ بھی پیچیدگی سے خالی نہیں ہوتیں۔ چنانچہ یہی صورت اصلاحی تجویز کی ہے اور اس سے پیشتر کہ اُس کو بیان کیا جائے، کسی قدر ابتدائی تشریح کی ضرورت ہے تاکہ آسانی سے سمجھ میں آسکے۔ یہ تشریح اعداد سے متعلق ہے۔ اصلی اعداد دو طرح کے مانے جاتے ہیں یعنی مثبت اور منفی۔ منفی عدد وہ ہے جس کے آگے تفریق کی علامت قایم کی جاتی ہے، مثبت اعداد پر جمع کی علامت اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔ دونوں قسم اعداد میں فرق یہ ہے کہ مثبت اعداد پر جمع کی علامت

اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی - دونوں قسم اعداد میں فرق یہ ہے کہ مثبت اعداد کا جذر حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن منفی اعداد کا جذر نکالنا محال ہے - تاہم جدید سائنسی دور میں منفی اعداد کے جذر سے بہت کام لیا جاتا ہے - ایسے منفی اعداد کو جن پر جذر کی علامت قایم کی جاتی ہے - مصنوعی اور فرضی عدد تصور کیا جاتا ہے - تینوں قسم اعداد کی مثالیں درج ذیل ہیں :-

مثبت اعداد ______ (۱) - (۲) - (۳) وغیرہ

منفی اعداد ______ (۱-) - (۲-) - (۳-) وغیرہ

مصنوعی اور فرضی اعداد ______ (۱-ک) - (۲-ک) - (۳-ک) وغیرہ

ظاہر ہے کہ فرضی اعداد کی بنیادی اکائی (۱-ک) ہے - اصلاحی ترمیم یہ ہے کہ چونکہ 'وقت' کا عدد بھی مصنوعی ہوتا ہے اس لئے اُس کو ظاہر کرنے کے لئے اُسے ۱-ک سے ضرب دیدینا کافی و وافی ہوگا - اس عمل سے وہ بات بھی قایم رہیگی جو آئنسٹین چاہتا تھا اور فیثاغورثی قاعدہ کی بھی خلاف ورزی نہ ہوگی - سائنسی دُنیا میں (۱-ک) کو ایک یونانی حرف (خ) سے ظاہر کیا جاتا ہے - اس طور سے پروفیسر گیمو کی تمثیل میں اعداد کی ترتیب حسب ذیل ہوگی :-

$$\sqrt{(3200)^2 \times (400)^2 \times (936)^2 \times (8 \times 10^{11} \times \text{خ})^2}\ \text{ک} = \text{چہار سمتی فاصلہ}$$

ملاحظہ کیجئے کہ یہ چہار سمتی مسئلۂ پیمایش کس قدر سنجیدہ ہے جس میں 'وقت' کو بھی فاصلہ مانا گیا ہے - پروفیسر گیمو ظاہر کرتے ہیں کہ پیمایش کے اور طریقے بھی ہیں جن میں فاصلوں سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی - منجملۂ ازاں ایک طریقہ وہ ہے جس کو "ٹوپولوجی" (Zopology) کہتے ہیں - یہ ریاضی کی ایک جدید شاخ ہے اور بقول پروفیسر بہت پیچیدہ ہے ایک آسان مثال دے کر وہ سمجھاتے ہیں - فرض کیجئے کہ ایک جو کورشش پہلو شے کی پیمایش کرنا ہے جیسے رل یا کعبتین کے ٹھوس یا کھوکھلے پانسے - آپ دیکھیں گے کہ اُس میں آٹھ نوکیں ہیں - چھ سطحی چہرے ہیں اور بارہ کنارے ہیں - آپ یہ بھی دیکھیں گے کہ نوکوں اور چہروں کی مجموعی تعداد کناروں کی تعداد سے دو زیادہ ہے - اس کے بعد آپ کتنے ہی پہلوؤں والی شے دیکھیں گے اور جانچیں گے تو اُن میں ہمیشہ نوکوں اور چہروں کی تعداد کناروں کی تعداد سے دو زیادہ پائیں گے - اس طور پر ریاضی کا ایک قاعدہ یعنی (چہرے × نوکیں = کنارے × ۲) مرتب ہو جاتا ہے - ظاہر ہے کہ جس شے سے اس مثال میں کام لیا گیا ہے وہ سہ سمتی ہے - اسی شے کی چہار سمتی شکل بشمول وقت یہ متصور ہوگی کہ اُس کے اندر ایک اور شش پہلو پانسہ اُسی نوعیت کا رکھا ہوا ہے اور دونوں پانسوں کی نوکیں بذریعۂ خطوط ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہیں اس صورت میں نوکوں چہروں اور کناروں کی تعداد بہت زیادہ ہو جائے گی لیکن باہم نسبت وہی پائی جائے جو معمولی شش پہلو پانسہ کی نوکوں - چہروں اور کناروں میں ہیں - غرضکہ دونوں مثالوں سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ چہار سمتی پیمایش کس طور سے ہو سکتی ہے - خواہ وہ فاصلوں سے پیمایش کی جائے خواہ "ٹوپولوجی" سے نتیجہ بھی برآمد ہوگا کہ فاصلے ایک دوسرے سے نسبت رکھتے ہیں اور نوکیں - چہرے اور کنارے بھی -

خلاصہ یہ کہ 'وقت' کو 'فضا' کی چوتھی صفت یا چوتھی سمت سمجھنے سے 'وقت' کی جداگانہ مستقل ہستی قایم نہیں رہتی اور اُس کی پیمایش ظرف مکانی کی نسبت ہی سے کی جا سکتی ہے - اس نقطۂ نظر سے نیوٹن نے 'وقت' کی جو تعریف کی ہے وہ بیکار ہو جاتی ہے اور نظریۂ نسبتی کے نتائج مختصر طور پر یوں بیان کئے جا سکتے ہیں :-

(۱) اگر ایک شخص کے نقطۂ نظر سے دو واقعات ایک ہی مقام پر لیکن مختلف لمحات میں ظہور میں آئے ہیں تو کسی دوسرے شاہد کی نظر میں جس کی کیفیتِ حرکت مختلف ہے ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں وقوعے مختلف مقامات پر ہوئے ہیں -

(۲) اگر ایک شخص کی نظر میں دو واقعے ایک ہی لمحہ میں لیکن مختلف مقامات پر ہوئے ہیں تو دوسرے شاہد کی نظر میں جسکی کیفیتِ حرکت مختلف ہے ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں واقعے مختلف مقامات میں ہوئے ہیں۔

اِن دونوں باتوں کے ثبوت میں آپ آئنسٹین کی دی ہوئی مثالیں ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اب پروفیسر گیمو کی تمثیلیں بھی ملاحظہ کیجئے:۔

نمبر ا کی مثال یہ ہے کہ ایک چلتی ہوئی ریل گاڑی کے کھانے کے ڈبے میں ایک شخص کھانا کھانے بیٹھا۔ پہلے اُس نے دودھ دلیا کھایا، پھر اور چیزیں کھائیں اور سب سے اخیر میں پھل کھائے۔ جو خانساماں اُسے کھانا کھلا رہا تھا اُس کے نزدیک مسافر نے ایک ہی جگہ (میز) پر سب چیزیں کھائیں لیکن اگر ریل کی پٹڑی کے کنارے دو چوکیدار ایک دوسرے سے ذرا فاصلہ پر کھڑے تھے تو وہ مسافر کو علٰحدہ علٰحدہ مقامات پر الگ الگ چیزیں کھاتا ہوا بیان کریں گے۔

نمبر ۲ کی مثال یہ ہے کہ دو مسافروں نے چلتی ہوئی ریل کے ڈبے میں کھانا کھایا لیکن ایک مسافر ڈبے کے اس سرے پر تھا اور دوسرا سامنے والے سرے پر۔ کھانا کھانے کے بعد انھوں نے سگرٹ پینا شروع کیا۔ خانساماں یہ گواہی دے گا کہ دونوں نے بیک وقت سگرٹ جلایا تھا۔ لیکن ریل کے باہر پٹڑی پر کھڑا چوکیدار یہ کہے گا کہ ایک مسافر پہلے سگرٹ جلا چکا تھا۔

ہم نے اس مضمون کی ابتدا 'فضا' کی صفات اور خصوصیات کی تشریح سے کی تھی جس کے سلسلہ میں یہ نتیجہ برآمد ہوا ہے کہ پیچ و خم کے علاوہ 'وقت' بھی فضا کی تعریف میں داخل و شامل ہے یعنی سہ صفاتی ہونے کی بجائے 'فضا' چہار صفاتی ہے۔ آئنسٹین کے نظریۂ نسبیت اور نظریۂ کائنات کی مزید وضاحت کی غرض سے فضائی دائرہ کے اندرونی پیچ و خم کی تشریح مزید ضروری معلوم ہوتی ہے۔ یہ تشریح پروفیسر گیمو، تمثیلوں کی صورت میں کرتے ہیں۔

فرض کیا جائے کہ ایک سیب میں دو مختلف قسم کے کیڑے ایک سوراخ کرکے داخل ہوئے۔ انھوں نے الگ الگ گودا کھانا شروع کیا اور اس طرح کی نالیاں بناتے چلے گئے کہ ایک کیڑے کی نالیاں دوسرے کیڑے کی نالیوں کو کاٹتی نہیں تھیں بلکہ اوپر نیچے اور دائیں بائیں ہوکر ایک دوسرے کو پار کر جاتی تھیں۔ جیسے جیسے کیڑے گودا کھاتے جاتے تھے جگہ جگہ ایک نالی سے دوسری نالی منتج جاتی تھی یہاں تک کہ سیب کے اندر صرف پیچدار نالیاں ہی رہ گئیں مگر ایک قسم کی نالیوں سے دوسری قسم کی نالیوں میں پہونچنے کا کوئی درمیانی راستہ اور امکان نہ تھا۔ جب تک کہ ایک نالی کی بھول بھلیاں طے کرکے پھر اسی سوراخ تک نہ پہونچا جائے جہاں سے کیڑے داخل ہوئے تھے۔ نالیوں کے کنارے باہم پیوست تو تھے مگر گودا کم ہوتے ہوتے تھن ہوائی شکل رکھتے تھے۔ جس طرح کیڑوں کے کھانے سے سیب کی اندرونی شکل ہوگئی اور اُس میں مختلف سطحیں ہوگئیں اُسی طرح پروفیسر موصوف کے نزدیک "فضا" میں مختلف پیچیدہ سطحیں ہونے کا تصور ممکن ہے۔

'فضا' کے اندر ایسی شکلوں کا بھی تصور ممکن ہے جیسے پھل مثلاً سیب اور امرود جڑواں ہوتے ہیں یا جیسے کسی پھل مثلاً پپیتے کے اندر دوسرا پپیتا پرورش پا رہا ہو۔

فضا کی خصوصیات میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اُس میں لوچ ہے اور وہ ربڑ کی طرح کھنچ کر بڑی بھی ہوسکتی ہے اور سکڑ بھی سکتی ہے۔ نیز جیلی کی طرح اُس میں صرف لچک ہی نہیں بلکہ وہ اس قدر نرم، صاف اور شفاف ہے کہ اُس کے آرپار گزر جانا نہایت آسان ہے۔

تشریحات مندرجۂ بالا کے ملاحظہ کے بعد آئنسٹین کے خیالات مزید آسانی سے سمجھ میں آسکیں گے۔ خیالات مذکورذیل کے بیانات سے ظاہر ہوں گے۔

آئنسٹین کے وقت تک سائنسی دنیا میں یہ مانا جاتا تھا کہ جس طرح آواز ہوا کی لہروں یا تھرتھراہٹ کے ذریعہ سے

فضائے ارضی میں پھیلتی ہے اُسی طرح "روشنی" بھی فضا میں ایک مادّی شے کی لہروں کے ذریعہ سے پھیلتی ہے۔ اس مادّی شے کو اثیر (Ether) کہا جاتا تھا اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ 'فضا' سے علٰحدہ کوئی مختلف چیز ہے۔ آئنسٹین سے بہت پہلے 'مچلسن' نام کے ایک سائنسداں کے دل میں اثیر کے وجود کو تجربہ سے ثابت کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ اُس نے یہ سوچا کہ جس طرح کوئی جہاز بحرِ آب کو چیرتا پھاڑتا ہوا جانے والی سمت میں تموج پیدا کرتا ہے اُسی طرح زمین بھی 'اثیر' کے سمندر کو چیرتی پھاڑتی اور اُس میں تموج پیدا کرتی ہوئی آگے کی طرف دوڑتی ہے۔ اس تلاطم کی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہونچا کہ روشنی کی جو شعاعیں زمین کے آگے کی طرف سے اور جو شعاعیں زمین کے پیچھے سے زمین پر پہونچتی ہیں اُن کی رفتار میں ضرور فرق ہونا چاہئے۔ مگر جب اُس نے تجربہ کیا تو کسی سمت سے بھی آنے والی شعاعوں کی شرحِ رفتار میں کوئی فرق نہ پایا۔ وہ بہت حیران ہوا اور یہ سوچکر رہ گیا کہ یہ نتیجہ اُسی صورت میں پیدا ہو سکتا ہے جب یہ تصور کیا جائے کہ اُس کی پتھر کی میز جس پر اُس نے تجربہ کیا تھا سکڑ گئی تھی۔ کیونکہ اِس مفروضہ کے سوا اس کی کوئی دوسری توجیہ نہیں ہو سکتی تھی۔ اور سائنسداں بھی حیران ہوئے لیکن اسی دُھن میں لگے رہے۔ چنانچہ ایک ماہر نے اپنے تجربات کی بنا پر یہ نظریہ پیش کیا کہ یہ حرکت کرنے والا جسم دورانِ حرکت میں سکڑ جاتا ہے۔ اس نظریہ کی ترمیم آئنسٹین نے اس طرح کی کہ دراصل 'حرکت' کے تناسب سے 'فضا' سکڑتی ہے اور 'فضا' کے سکڑنے کی وجہ سے 'فضا' میں واقع سب اجسام بھی سکڑ جاتے ہیں یعنی جو شکل وصورت فضا کی ہو جاتی ہے۔ آئنسٹین کا یہ نظریہ بہت سے نتائج کا حامل ہے۔ مثلاً:۔

(۱) 'فضا' سے علٰحدہ اور مختلف 'اثیر' جیسی کوئی شے نہیں۔ یا تو اُسے قطعی کالعدم سمجھا جائے یا اُس کو اس طرح خیال کیا جائے کہ وہ 'فضا' ہی کا دوسرا نام ہے۔ آج کل بھی یہ لفظ مستعمل ہے لیکن سابق کے معنی میں نہیں۔

(۲) 'فضا' بجائے خود ایک شے ہے لیکن وہ ایسی خلا پر مشتمل ہے جو سائنسی لیبورٹری میں بھی پیدا نہیں کی جا سکتی۔ تخمینہ کیا گیا ہے کہ 'فضا' کی لامتناہی وسعتوں میں ایٹمی ذرات کی تعداد صرف ۳×۱۰^{۷۴}۔ یعنی تین کے عدد پر چوہتر صفر ہے یہ تعداد 'فضا' کی وسعت کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں اور اجسام فلکی کی گردشوں میں کسی صورت خلل انداز نہیں ہو سکتی۔

(۳) 'فضا' کے سکڑنے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اُس کی چہارگانہ صفات یعنی تین فضائی فاصلے اور چوتھا وقت کا فاصلہ بھی حرکت کی نسبت سے گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔

(۴) جب متحرک اجسام سکڑتے ہیں تو اُن میں جو اشیا ہوتی ہیں وہ بھی سکڑ جاتی ہیں۔ سکڑنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیاء مذکور کی حرکت سُست ہو جاتی ہے اور وہ وزنی ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک موٹر کار بہت تیزی سے چل رہی ہے تو وہ سکڑ جائے گی اور اُس کے اندر بیٹھا ہوا آدمی بھی سکڑ کر وزنی ہو جائے گا اور اُس کے دل کی حرکت بھی سست ہو جائے گی اسی طرح اگر موٹر میں کوئی گھڑی لگی ہوئی ہے تو اُس گھڑی کی رفتار بھی سُست ہو جائے گی گو وہ آدمی خود کوئی بات محسوس نہیں کرے گا۔ گھڑی کے سُست رفتار ہو جانے کے معنی یہ ہوں گے کہ 'وقت' کی مدت بڑھ گئی۔ اصولاً تو موٹر کار کی مثال ٹھیک ہے مگر چونکہ کار کی شرح رفتار روشنی کی رفتار کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں اس لئے ایسی فرضی مثالوں سے سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے جن میں متحرک اجسام کی شرحِ رفتار روشنی کی رفتار کے لگ بھگ ہو۔ مثلاً فرض کیا جائے کہ آپ کے پاس ایک راکٹ (Rocket) ہے جس کی رفتار 'روشنی' کی رفتار کی ننانوے فیصد ہے۔ آپ اُس راکٹ میں بیٹھ کر کلب جوزا' (ستارہ سریئس) پر پہونچنا چاہتے ہیں جو زمین سے نو نوری سال دور ہے۔ اس خیال سے کہ آمد و رفت میں آپ کو اٹھارہ سال لگ جائیں گے آپ اٹھارہ سال کے لئے راکٹ میں سامان جمع کر کے پرواز کرتے ہیں۔ سرعت پرواز

کا یہ اثر ہوگا کہ راکٹ کے اندر گھڑیوں اور آپ کے جسم کے اعضا کا عمل اس قدر سست ہو جائے گا کہ آپ جس مدت کو نو برس سمجھ رہے تھے وہ آپ کی یا راکٹ کے اندر رکھی ہوئی گھڑی کے مطابق صرف چند گھنٹوں کا وقفہ ہوگا۔ اس طرح آپ چند گھنٹوں میں ستارہ تک پہونچ جائیں گے۔ اگر آپ صبح کا ناشتہ کھا کر چلے ہیں تو وہاں آپ کے دل میں یہ خیال آسکتا ہے کہ واپس لوٹ کر گھر پر ہی دوپہر کا کھانا کھائیں۔ آپ فوراً لوٹتے ہیں اور جس طرح چند گھنٹوں میں وہاں پہونچے تھے اسی حساب سے زمین پر اتر آتے ہیں۔ یہاں پہونچکر آپ معلوم کریں گے کہ آپ کے احباب آپ کو فضا میں گم سمجھ کر آپ کو بھول چکے ہیں اور اٹھارہ برس تک بغیر آپ کے کھانا کھاتے رہے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حرکت کی نسبت سے جہاں فضائی فاصلے سکڑ جاتے ہیں، وہاں وقت کی چوتھی صفت میں توسیع ہو جاتی ہے۔ اس وقت تک کارخانۂ عالم میں روشنی کی رفتار سے زیادہ کسی شے کی رفتار نہیں پائی جاتی جب روشنی کی رفتار کا یہ عالم ہے تو اس سے زیادہ قوتِ رفتار رکھنے والی شے کا یہ عالم ہوگا کہ فضائی فاصلے صفر ہو کر رہ جائیں گے اور وقت کی لمبی لکیر ہی قایم رہے گی۔

راکٹ کی مثال خود آئنسٹین کی دی ہوئی ہے۔ جب اُس کے یہ نظریے شایع ہوئے تو یارانِ سرِ پل نے طنزیہ مضمونوں سے اُن کا خیر مقدم کیا۔ دو قطعاتِ نظم کا مفہوم اشعار کی شکل میں پیش ہے:-

(۱)
کہتے ہیں تھا ایک مشہورِ جہاں شمشیر زن — آئنسٹین نے ایک دن چاہا کہ دیکھے اُس کے فن
اتنی پھرتی سے گھمائی اُس نے اپنی تیغ تیز — بجلیوں کو بھی نہ ملتی تھی کہیں راہِ گریز
کہکشانی خوبصورت شکل کی تلوار تھی — سُرعتِ گردش سے لیکن چاند ہو کر رہ گئی

(۲)
ایک لڑکی شعلۂ جوّالہ رہتی تھی کہیں، — تیز رفتاری سے جس کی روشنی تھی شرمگیں
ایک دن وہ آئنسٹین کے راستہ پر چل پڑی — پھر اُسی دن کی گزشتہ شب میں واپس آگئی

غرضکہ اس بیان کے بعد کہ متحرک جسم کی قوتِ حرکت کی نسبت سے 'فضا' سکڑ جاتی ہے، آئنسٹین نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور یہ نظریہ پیش کیا کہ اجسام فلکی اپنی گردشوں سے اپنے چاروں طرف کی فضا کو سکیڑ کر گول بنا دیتے ہیں۔ اس کی تائید میں اُس نے یہ بات سمجھائی کہ جب کسی ستارے کی شعاعِ نوری کسی دوسرے ستارے (مثلاً آفتاب) کے پاس سے گزرے گی تو اس ستارے کے گرد و نواح میں وہ سیدھے راستے سے ہٹ کر خم ہو جائے گی۔ ماہرین اس انوکھے خیال کی تصدیق کی دھن میں لگ گئے اور آخرکار کامل سورج گہن کے موقعوں پر جب انھوں نے دور کے ایک ستارے کی روشنی کا آفتاب کے حوالی میں تجزیہ کیا تو اُن کے مشاہدہ میں آیا کہ آئنسٹین کے خیال کے مطابق ستارے کی شعاعِ نوری آفتاب کے آس پاس جھک گئی تھی۔ بالفاظ دیگر آئنسٹین کا یہ نظریہ صحیح ثابت ہوا کہ متحرک اجسام اپنی تیزیِ حرکت سے اپنے چاروں طرف کی فضا کو گردی شکل دیدیتے ہیں۔

اسی نظریہ کے سلسلہ میں آئنسٹین نے پھر یہ خیال ظاہر کیا کہ کشش ثقل (Gravitation) کے مشہور نظریہ کی بجائے یہ نظریہ تسلیم کرنا درست ہوگا کہ اجسام فلکی ایک دوسرے کے گرد کششِ ثقل کی وجہ سے گردش نہیں کرتے بلکہ گردی راستوں پر لڑھکتے ہوئے ڈھلکتے چلے جا رہے ہیں۔ کششِ ثقل کو آج تک اس طرح مانا جا رہا ہے کہ آفتاب نے اپنی کشش سے سیاروں کو اپنے گرد گردش میں مبتلا کر رکھا ہے مگر ابھی تک کوئی یہ نہیں بتا سکا ہے کہ کششِ مذکور کی ماہیت کیا ہے اور وہ کیا چیز ہے آئنسٹین کے نزدیک کششِ ثقل کوئی چیز نہیں یعنی اُس کا مسئلہ ایک نظریۂ باطل سے زیادہ قدر و قیمت نہیں رکھتا۔ اس نظریہ کو مانتے ہوئے کہ ہر متحرک شے طبیعتاً مختصر سے مختصر فاصلہ پر رواں ہوتی ہے یا رواں ہونا چاہتی ہے، آئنسٹین یہ ظاہر کرتا ہے کہ صرف خطِ مستقیم ہی

ل آج کل ماہرین آئنسٹین کے اس نظریہ کی تحقیقات میں مصروف ہیں کہ سرعتِ حرکت سے گھڑیاں سست ہو جاتی ہیں۔

دو نقطوں کے درمیان مختصر ترین فاصلہ نہیں ہوتا بلکہ کرُوی سطح پر خمیدہ خط بھی دو نقطوں کے درمیان مختصر فاصلہ ہوتا ہے۔ اسلئے اجسامِ فلکی کرُوی راستوں پر چل کر مختصر ترین فاصلہ طے کرتے ہیں اور یہ راستے وہی ہیں جو وہ خود بناتے چلے جاتے ہیں یا دیگر کرُوی صورتیں جو 'فضا' کی خصوصیات میں داخل ہیں۔ اس طرح اقلیدس کی یہ تعریف کہ دو نقطوں کے درمیان مختصر ترین فاصلے کو خطِ مستقیم کہتے ہیں بجائے خود قایم نہیں رہتی۔ یا تو خطِ مستقیم کے معنی میں کرُوی خط کو بھی شامل سمجھا جائے یا پھر اس طرح کہا جائے کہ مختصر ترین فاصلہ دو نقطوں کے درمیان فاصلہ کو کہتے ہیں۔

اس امر کی کہ متحرک جسم کی حرکت کی نسبت سے اُس کے آس پاس کی فضا مدوّر ہو جاتی ہے۔ آئنسٹین یہ توجیہ کرتا ہے کہ جس طرح پانی کی سطح پر پتھر کا ٹکڑا ڈالنے سے گرداب پر گرداب بنتے چلے جاتے ہیں اُسی طرح در اصل یہ کُردی شکل کرُوی اجسام کی۔ مثلاً آفتاب کی حرکت اور دباؤ سے چہار صفتی فضا کا مظاہرہ ہے۔ اس گردابی فضا کو آئنسٹین میدان کشش بیان کرکے اس نظریہ کو باطل قرار دیتا ہے کہ آفتاب اپنے سیاروں کو اپنی طرف کھینچتا ہے اور یہ صورت ظاہر کرتا ہے کہ اس ماحول میں جو جسم واقع یا وارد ہوگا وہ گردابی راستہ پر چل پڑے گا۔ مقناطیسی میدانِ کشش (Magnetic Field) کی طرز پر وہ گردابی دائرہ کی وسعت کو بھی میدانِ کشش ہی کہتا ہے۔ اسی کے ساتھ آئنسٹین مقناطیسی اور برقی کشش کے وجود کو مستقل سمجھتا ہے کیونکہ یہ قوتیں عملاً موجود پائی جاتی ہیں۔ مثلاً جتنی وسعت میں مقناطیسی قوت عمل کرتی ہے اُس کو مقناطیسی میدانِ کشش کہتے ہیں۔ خود زمین کے اندر جغرافیائی قطبین کی طرح مگر اُن سے ذرا ہٹ کر مقناطیسی قطبین واقع ہیں اور اُنکے محور کا زمین کی حرکت اور گردش سے گہرا تعلق ہے۔ غرضکہ آئنسٹین کے نزدیک ستاروں کے آس پاس کی فضائی مدوّر شکل فضا کی چہار سمتی شکل ہے۔

"وقت" کو فضا کی چوتھی صفت یا سمت کے تصور کو ذہن نشین کرنے کے لئے مندرجہ بالا مثالوں کے علاوہ اور بہت سی مثالوں سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً مسٹر ایچ۔ جی۔ ویلس، اپنے ایک افسانہ میں اُس کو اس طرح سمجھانا چاہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نقطہ۔ خط اور سطح کی اقلیدسی تعریفات محض تصورات ذہنی ہیں اور مادی دنیا میں اُن کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی مادی شے کا جو لمبی چوڑی اور موٹی ہو تصور کیا جائے تو وہ بھی محض ذہنی ہوگا اور خارج میں کوئی وجود اُس کا نہ ہوگا۔ خارج میں وجود میں لانے کے لئے ظاہر ہے کہ تصورات ذہنی میں کسی اور عنصر کے شامل و داخل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویلس کے نزدیک وہ عنصر 'وقت' ہے کیونکہ کوئی مادی شے 'وقت' سے الگ تھلگ وجود میں نہیں آسکتی اور ہر مادی شے کے لئے لمحہ حیات لازمی ہے۔ بالفاظ دیگر کوئی ظرفِ مکان حقیقتاً وجود میں نہیں آسکتا جب تک کہ اُس کا اتصال ظرفِ زماں سے نہ ہو۔ اس طرح 'وقت' کا فضا کی چوتھی صفت ہونا لازمی ہے۔ ہم اپنے آپ کو (اپنے جسم کو) سہ صفاتی سمجھتے ہیں لیکن درحقیقت ہم چہار صفاتی ہیں۔ چوتھی صفت کو ہم اس وجہ سے محسوس نہیں کرتے کہ ہم خود وقت کے خط یا راستہ پر چل رہے ہیں گویا اُس کے ساتھ منسلک ہیں۔ اس کو اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ کسی شخص کے تین چار فوٹو ایسے ہوں کہ ایک فوٹو پندرہ برس کی عمر میں لیا گیا ہے۔ دوسرا اُس وقت کھینچا جب وہ بیس برس کا تھا اور تیسرے چوتھے فوٹو اُس زمانہ کے ہیں جب اُس کی عمر پچیس تیس برس کی تھی۔ اِن فوٹوؤں کو دیکھ کر کوئی سائنسداں یا خود آپ کہ سکیں گے کہ یہ فوٹو وقت کی پہنائی میں ایک چہار صفاتی شخص کے الگ الگ سہ صفاتی نمونے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ وقت کی حرکت کی نسبت ہی سے کوئی شے وجود رکھ سکتی ہے خواہ وہ مادی ہو یا ذہنی کیونکہ ذہنی تصورات بھی یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں اس کے علاوہ جس طرح آپ 'فضا' میں آگے پیچھے چل سکتے ہیں اُسی نمط پر آپ واقعاتِ ماضی کو یاد کرکے 'وقت' کے پیچھے بھی جا سکتے ہیں اور آیندہ کے متعلق سوچ بچار کرکے 'وقت' کے آگے بھی پہونچ سکتے ہیں۔ گویہ عمل ایسا ہوگا جیسے آپ 'فضا' میں اوپر کی طرف اُچھلیں

چونکہ مستقبل و ماضی میں آپ ٹھیر نہیں سکتے۔ آپ خیال فرما سکتے ہیں کہ اگر وقت کارخانۂ عالم کے تھرمامیٹر میں نقطۂ انجماد پر ٹھیر جائے یا اس سے کم ہوجائے تو عالم موجودات کی کیا شکل ہوجائے گی۔

غرضکہ اس نتیجہ پر پہونچنے کے بعد کہ متحرک اجسام اپنی گرداگرد فضا کو گول کردیتے ہیں، آنسٹین یہ رائے قایم کرتا ہے کہ مجموعی شکل میں بھی فضا گول ہے۔ سائنسی دنیا میں کروی شکل کی یہ خصوصیت تسلیم کی جاتی ہے کہ وہ محدود ہوتے ہوئے بھی لامحدود ہوسکتی ہے کیونکہ کوئی حد بندی نہیں ہوتی۔ اس سلسلہ میں "پروفیسر گیمو" نے لامحدودیت سے متعلق عجیب دلچسپ بحث کی ہے۔ اُن کا مقصود تو "فضا" کے محدود اور لامحدود ہونے کے امکان کو ثابت کرتا ہے لیکن اس ذیل میں وہ بہت سی ایسی باتیں بیان کرجاتے ہیں جن کا تصور یا سمجھنا معمولی آدمی کے لئے بہت مشکل ہے۔ منجملہ ان کے یہاں صرف ایک تمثیل بیان کی جاتی ہے۔ بحث کی ابتدا کرتے ہوئے وہ متعدد سوال قایم کرتے ہیں۔ مثلاً ایک لامحدودیت کا مقابلہ دوسری لامحدودیت سے ہوسکتا ہے یا نہیں، یا یہ کہ کسی لامحدودیت میں کمی بیشی کا امکان ہے یا نہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ سوالات تو محض خیالی یا ذہنی ہیں۔ عملی شکل میں وہ پوچھتے ہیں کہ اعدادِ شمار میں جفت اعداد کی تعداد زیادہ ہے کہ طاق اعداد کی یا یہ جفت اور طاق اعداد کی مجموعی تعداد کل اعداد کی تعداد سے زیادہ ہے یا کم۔ اس کے بعد تمثیلاً فرماتے ہیں کہ اقلیدس کے مطابق خط (لکیر) نقطوں سے بنتا ہے لیکن چونکہ نقطوں کا عرض و طول و عمق میں کوئی مقام نہیں اس لئے ہر خط میں لامحدود نقطے ہوتے ہیں۔

اگر ایک خط تین انچ لمبا کھینچا جائے اور دوسرا خط ایک انچ لمبا تو دونوں خطوں میں نقطوں کی تعداد لامحدود ہوگی۔ بظاہر نظریہ محسوس ہوگا کہ بڑی لکیر میں نقطوں کی تعداد زیادہ ہوگی مگر سوال یہ ہے کہ دونوں خطوں کے نقطوں کی ناپ تول کیسے کیجا سکے گی اور فرق (اگر کوئی ہے) کیسے معلوم کیا جاسکے گا۔ طریقۂ شمار کے اظہار کے لئے پروفیسر صاحب موصوف ایک فرضی مثال ایسے شخص کی پیش کرتے ہیں جس کے پاس بہت سی اشرفیاں اور روپئے ہیں لیکن وہ گنتی سے ناواقف ہے اور گن کر نہیں بتا سکتا کہ اس کے پاس اشرفیاں زیادہ ہیں یا روپئے۔ اس بات کو معلوم کرنے کے لئے وہ ایک ایک اشرفی کے مقابلہ میں ایک ایک روپیہ رکھتا جائے گا اور اس طرح جب ایک چیز ختم ہوجائے گی اور دوسری باقی رہے گی تو اُسے معلوم ہوجائے گا کہ روپے زیادہ تھے یا اشرفیاں اسی بنا پر دونوں خطوط کے لامحدود نقطوں کو (لکیروں کو اوپر نیچے رکھ کر) ایک دوسرے کے مقابلہ میں رکھ کر ملایا جاسکتا ہے۔ چونکہ نقطوں کی تعداد لامحدود ہے، مقابلہ کا سلسلہ بھی لامتناہی ہوگا اور یہی نتیجہ برآمد ہوگا کہ دونوں خطوں کی لامحدودیت ایک ہی پیمانہ پر ہے۔ اِس نتیجے کے معنی سیدھے سادھے الفاظ میں یہ ہوں گے کہ چھوٹی لکیر بڑی لکیر کے برابر ہے۔ یعنی "فضائے لامحدود" ایسا عجیب و غریب کارخانہ ہے جس میں جُز و کُل کے برابر ہوسکتا ہے۔ اگر پوچھا جائے کہ ایسا کیونکر ہوسکتا ہے تو آنسٹین اور اُسکے متبعین یہ جواب دیں گے کہ چہار صفاتی فضا کی برکت جس کو چہار سمتی اقلیدس (Geometry) سے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔

اس سلسلہ میں آنسٹین کے ایک اور نظریہ کا ذکر باقی ہے۔ آنسٹین کے وقت تک یہ سمجھا جاتا تھا کہ مادہ اور انرجی (قوائے فعالی مثلاً حرارت۔ روشنی۔ کشش۔ بجلی وغیرہم) ایک دوسرے سے علحدہ علحدہ ہیں اور کارخانۂ عالم میں ان دونوں کی جتنی مقدار ہے وہ ہمیشہ ایک سی قائم رہتی ہے۔ آنسٹین نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں یعنی انرجی مادے میں تبدیل ہوتی رہتی ہے اور مادہ انرجی میں۔ مثلاً آفتاب میں ایٹم اور سالمات انرجی میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور انرجی پھر ایٹموں اور سالمات کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے پیش نظر وہ تمام قیاسات جو اجسام فلکی اور کائنات سے متعلق رائج الوقت تھے بدل جاتے ہیں۔ اس وقت آنسٹن کے چہار سمتی کارخانۂ قدرت کا جو خاکہ سامنے آتا ہے یہ ہے کہ کارخانۂ عالم ایک ایسی رسّی کی طرح ہے جو حادثات اور واقعات کے ریشوں سے بٹی ہوئی ہے۔ اس رسّی کا کوئی اور چھور نہیں ہے اور اُس کے ریشوں میں جاندار اور

غیر جاندار بھی شامل ہیں۔ اس رسّی کو کسی مقام پر بھی کاٹا جائے تو کاٹنے کے مقام پر وہی حادثات و واقعات پائے جائیں گے جو کسی وقت ظہور میں آئے تھے یا ابھی ہو رہے ہیں یا آیندہ رونما ہوں گے مثلاً ماضی سے متعلق سکندرِ اعظم کو ہندوستان کی سرحد پر جنگ میں مشغول پایا جائے گا۔ حال سے متعلق لوک سبھا دہلی میں تبت پر بحث سماعت کی جائے گی اور آیندہ سے متعلق شہر گو آ پر ہندوستان کا قبضہ ہوتا نظر آئے گا۔ خدا کی طرح اگر اس رسّی کا کوئی ایسا دیکھنے والا ہے جس کی نظر رسّی کے ہر حصّہ پر ہے تو کہا جا سکے گا کہ وہ ہمہ جا اور ہمہ وقت حاضر و ناظر ہے۔ بالفاظ دیگر چہار صفاتی فضا ایک ایسا وجود ہے جس میں بیک وقت ماضی و حال و مستقبل سب موجود ہیں اور ہر لمحہ موجود رہتے ہیں۔

مندرجہ بالا نتائج پر پہونچنے کے بعد قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کائناتی مشین از خود چل رہی ہے یا اس کا کوئی چلانے والا بھی ہے۔

اُنیسویں صدی عیسوی کی سائنسی دُنیا میں یہ رائے قایم کی گئی کہ کائنات محض مادہ پر مشتمل ہے اور یہ مادہ اپنے عناصر کی ترتیب و عمل سے گوناگوں شکلوں میں ظہور پذیر ہوتا رہتا ہے۔ مادہ سے آگے کچھ ہے ہی نہیں۔ اس نظریہ کا بیسویں صدی کے آغاز تک بہت زور شور رہا اور غیر سائنسی دنیا بھی اُس کو ماننے لگی۔ لیکن بیسویں صدی کے ابتدائی دور کے بعد سائنسی ترقیات نے (مخصوص طور پر پروٹون اور الیکٹرون کے تجزیہ نے اور اس نئی معلومات نے کہ انرجی یعنی قوتِ فعالی مادہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے) نظریۂ مذکور کی عمارت کو متزلزل کر دیا ہے۔ مفکر اہل سائنس اُن نظریات کو بھی قابل توجہ سمجھنے لگے ہیں جو فلسفہ اور مذہب پیش کرتے ہیں اور ماورائے مادہ کسی طاقت کے وجود کے امکان کا پہلو بھی اُن کے سامنے آنے لگا ہے (ملاحظہ ہو کتاب 'رہنمائے فلسفہ' مصنفۂ پروفیسر جوڈ) ان نظریات سے گزر کر کہ تمام کائنات ہی خدا ہے یا کائنات محض خواب اور فریب شکل اور نظر بندی ہے اب فلسفیانہ طبیعت رکھنے والے ماہرینِ سائنس فلسفیوں کے اقوال نقل کرنے میں پس و پیش نہیں کرتے چنانچہ مشہور فلسفی "شلر" کے اس مقولہ کا اعادہ بھی غیر معقول تصور نہیں کیا جاتا کہ "کائنات خدا کا ایک تصور ہے"

قابل غور ہے کہ "شلر" کا نظریہ اور آئنسٹینی کائنات کی رسّی کی تمثیل "کُن فیکون" کے مفہوم سے کس قدر قریب واقع ہوئے ہیں۔

عہدِ حاضر کی ایک بے مثل کتاب

"مذاہبِ عالم"

تمام دُنیا کے موجودہ مذاہب کی آبادی، رقبۂ حکومت اور ان کی موجودہ سیاسی و ثقافتی موقف پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ مسلمانوں کے متعلق خصوصیت کے ساتھ بڑی صراحت و تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے کہ:- (۱) ان کی آبادی کتنی اور کہاں کہاں ہے۔ (۲) ان کی حکومتوں کے حدود کیا ہیں۔ (۳) ان کی سیاسی، معاشرتی اور ثقافتی اہمیت کیا ہے۔ (۴) کن کن ملکوں سے ان کے سیاسی و تجارتی تعلقات کیا ہیں۔

استعماری حکومتوں کے عروج و زوال کی بھی پوری تاریخ دیدی گئی ہے اور جدید سیاسی معاہدات کی تفصیل بھی آٹھ رنگین سادہ نقشے بھی شامل ہیں۔

قیمت مع محصولڈاک چودہ روپیہ پیشگی

مینیجر نگار لکھنؤ

مجاز لکھنوی

(ناظر انصاری جلگانو)

مجاز نے جس دور میں شاعری شروع کی وہ تاریخ ہند کا بڑا بحرانی دور تھا۔ علامہ اقبال نئے عالم کی تسخیر و تعمیر میں مصروف تھے، جوش ملیح آبادی عروسِ انقلاب کی رونمائی کے لئے بیتاب و بیقرار تھے، فانی کی غزل گوئی زندگی اور موت کے محور پر گھوم رہی تھی۔ اصغر خانقاہِ ادب میں تصوف کے مسائل چھیڑ رہے تھے۔ حفیظ جالندھری شاہنامۂ اسلام کے ذریعہ قرونِ اولیٰ کی اسلامی زندگی کی عکاسی کر رہے تھے۔ اختر شیرانی تغزل میں صحیح رومانی عناصر پیدا کر رہے تھے۔

سیاسی اور سماجی حالات کے لحاظ سے بھی یہ بڑا پُر آشوب زمانہ تھا۔ ہندوستان کی سیاسی، سماجی اور ادبی زندگی تیز رفتاری سے انقلاب کی شاہراہ پر گامزن تھی۔ سیاسی اور قومی بیداری معاشی کشمکش کی منزلوں سے گزر رہی تھی اور ادب برائے ادب کا نظریہ ادب برائے زندگی سے بدل گیا تھا۔ اسی زمانہ میں فیض اور مجاز دو عظیم فن کار پیدا ہوئے۔

فیض نے اپنے خونِ دل میں اُنگلیاں ڈبولی تھیں اور مجاز نے اپنے خونِ جگر میں قلم کو ڈبو لیا تھا۔ مجاز نے شروع شروع میں رومانیت ہی کو جذبات کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ آہستہ آہستہ وہ انقلاب کی شاہراہ پر چل پڑے اور ذہنی صلاحیت نے اُنھیں انفرادیت کے مدارج بخشے۔

وہ اپنی زندگی کا نظریہ یوں بیان کرتے ہیں ؎

سچ تو یہ ہے مجاز کی دُنیا
حُسن اور عشق کے سوا کیا ہے

اور اپنا تعارف یوں کراتے ہیں ؎

عشق ہی عشق ہے دُنیا میری — فتنۂ عقل سے بیزار ہوں میں
اہلِ دُنیا کے لئے ننگ سہی — رونقِ انجمنِ یار ہوں میں
رشکِ صد ہوش ہے مستی میری
ایسی مستی ہے کہ ہشیار ہوں میں

بعض ترقی پسند ادیب و شاعر ماضی کے شعری سرمائے کو حقیر خیال کرتے ہوئے اُس سے بے نیاز رہتے ہیں۔ گویا اُن کے نزدیک ماضی کا ادبی سرمایہ بیکار محض ہے۔ حالانکہ ہمارا یہی سرمایہ موجودہ نسل کے لئے ایک شاہراہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس سلسلہ میں جناب فراق گورکھپوری نے اپنے نظریے کی وضاحت اس طرح کی ہے:-

"ترقی پسند ادب کے بہت سے ادیب قدیم ادب سے بہت ناکافی استفادہ کرتے ہیں۔ یاد رہے کہ تہذیب و ادب انقلابوں کے باوجود اپنے سلسلوں اور سرچشموں سے اگر بے نیاز ہو گئے تو سخت گھاٹے میں رہیں گے۔ دُنیا کی سب سے پرانی دستیاب رگ وید سے لیکر ٹینی سن، سونگ برن، ٹالسٹائی، ٹیگور، اقبال، غالب اور انیس تک

ادب میں دوسروں کو متاثر کرنے کے جو طریقے اور فنی معجزے ہمیں ملتے ہیں اگر انھیں ہم نے حاصل نہیں کیا تو محض ترقی پسند مقاصد ہم سے بڑے ادب کی تخلیق نہیں کرا سکتے۔" (شاہراہ فروری ۱۹۵۷ء)

مجاز کے کلام میں پیش رو اساتذہ کا اسلوب اظہار نمایاں ہے اور وہ ہمیں جدید طرز ادا سے بھی روشناس کراتے ہیں۔ پروفیسر مجنوں گورکھپوری نے اس خیال کو اس طرح ظاہر کیا ہے :-

"مجاز کی شاعری میں روایاتِ قدیم کا بہترین زندہ ترکہ موجود ہے اور اسی کے ساتھ نئی زندگی کی نبض کی دھڑکنیں بھی واضح طور پر محسوس ہوتی ہیں۔ اور یہ اجزا اُس کی شاعری میں اسی طرح ایک مزاج بنے ہوئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔"

اگرچہ مجاز سیدھے سادے انداز بیان سے کام لیتے ہیں لیکن غنائیت اور فن کا حسین امتزاج ہمیں اُن کے کلام میں ہر جگہ ملتا ہے۔ اُن کے کلام کے بیشتر اجزا میں غم جاناں اور غم دوراں کی طرح اُن کی زندگی بھی ان کے کلام کے بیشتر حصے میں نظر آتی ہے جو دل میں گھر کر جاتی ہے۔

مجاز اپنے جذبات کو نہایت والہانہ انداز میں بڑی برجستگی کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ مشاہدے کی صحت اور الفاظ کا مناسب رکھ رکھاؤ یہ وہ اوصاف ہیں جو اُن کی نظموں میں جان ڈال دیتے ہیں۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جدید اردو شاعری کے امام مولانا الطاف حسین حالی تھے۔ اردو تنقید کی داغ بیل بھی مولانائے موصوف ہی نے ڈالی۔ انھوں نے نئے احساسات سے آشنا کیا اور نئی اصناف سخن کی طرف باگ موڑی۔ اور اس طرح جدید شاعری کے بعد ترقی پسند شاعری کا آغاز ہوا۔ ترقی پسند شعرا کا مقصد زیادہ تر سیاسی اور اشتراکی رہا ہے، اسی لئے وہ زیادہ کامیابی حاصل نہ کر سکی۔ اس کی توجیہ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے یوں بیان کی ہے :-

"ایک سبب یہ ہو سکتا ہے کہ بیداری، آزادی اور عام انسانی ہمدردی کا تصور اردو میں نیا نہ تھا۔ اقبال نے بڑی خوبی، خوبصورتی اور خلوص کے ساتھ ان باتوں کو ہمارے دلوں میں اتار دیا تھا۔ اردو شاعری اس رنگ و آہنگ سے پورے طور پر آراستہ و استوار ہو چکی تھی اقبال نے جس روح کو بیدار کر دیا تھا اُس کے مقابلہ میں ہر طرح کے انقلاب کے لئے زیادہ گنجائش نہیں رہ گئی تھی۔ جو ترقی پسند پیش کر رہے تھے۔"

یہ رائے درست سہی تاہم ترقی پسندوں میں مجاز، فیض، قتیل، ساحر، مجروح اور احمد ندیم قاسمی کے انقلابی نغموں کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ مجاز ان سب کے پیش رو تھے۔

اُن کا تدریجی ارتقا ہمیں بتاتا ہے کہ شاعر کا شعور بیدار ہے اور اُس کی شاعری میں جذبۂ یقین کارفرما ہے۔ ان کے جاندار استعارے، متحرک تشبیہیں، مترنم انداز کلام، نرم و شیریں اور خوش آہنگ لہجہ اُن کی انفرادیت ہے۔

کلیم الدین احمد نے مجاز کی شاعری کے متعلق یوں اظہار خیال کیا ہے :-

"جذبات کے اعتبار سے مجاز ابھی اس میدان میں ہیں جس میں ہر نوجوان طفلی کی منزلیں طے کر کے پہلی مرتبہ قدم رکھتا ہے۔"

لیکن مجاز کا پہلا قدم بھی بڑا شاندار تھا۔ نظم نویسی آسان نہیں ہے اس میں بڑے فنکارانہ حسن کی ضرورت ہے اور مجاز کی نظموں میں یہ فنکارانہ حسن پایا جاتا ہے۔ رات اور ریل اُن کی ابتدائی نظم ہے، لیکن ان کی فنکاری اس سے بھی ظاہر ہے۔

پھر چلی ہے ریل اسٹیشن سے لہراتی ہوئی	نیم شب کی خامشی میں زیر لب گاتی ہوئی
ڈگمگاتی جھومتی سیٹی بجاتی کھیلتی	وادی و کہسار کی ٹھنڈی ہوا کھاتی ہوئی
جیسے موجوں کا ترنم جیسے جل پریوں کے گیت	ایک اک لے میں ہزاروں زمزمے گاتی ہوئی
نونہالوں کو سناتی میٹھی میٹھی لوریاں	نازنینوں کو سنہرے خواب دکھلاتی ہوئی

ناز سے ہر موڑ پر کھاتی ہوئی سو پیچ و خم — اک دلہن اپنی ادا سے آپ شرمائی ہوئی
رات کی تاریکیوں میں جھلملاتی کانپتی — پٹریوں پر دور تک سیماب چھلکاتی ہوئی

جیسے آدھی رات کو نکلی ہے اک شاہی برات
شادیانوں کی صدا سے وجد میں آتی ہوئی

سینۂ کہسار پر چڑھتی ہوئی بے اختیار — ایک ناگن کی طرح مستی میں لہراتی ہوئی
جستجو میں منزلِ مقصود کی دیوانہ وار — اپنی سر دھنتی فضا میں بال بکھراتی ہوئی
چھیڑتی اک وجد کے عالم میں سازِ سرمدی — غیظ کے عالم میں منہ سے آگ برساتی ہوئی
پیش کرتی بیچ ندی میں چراغاں کا سماں — ساحلوں پر ریت کے ذروں کو چمکاتی ہوئی
صفحۂ دل سے مٹاتی عہدِ ماضی کے نقوش — حال و مستقبل کے دلکش خواب دکھلاتی ہوئی
ایک سرکش فوج کی صورت علم کھولے ہوئے — ایک طوفانی گرج کے ساتھ دراتی ہوئی
ایک اک حرکت سے اندازِ بغاوت آشکار — عظمتِ انسانیت کے زمزمے گاتی ہوئی

ہر قدم پر توپ کی سی گھن گرج کے ساتھ ساتھ
گولیوں کی سنسناہٹ کی صدا آتی ہوئی

آخر میں یہ شاعرِ آتش نفس اس نتیجہ پر پہونچتا ہے ؎

الغرض اُڑتی چلی جاتی ہے بے خوف و خطر
شاعرِ آتش نفس کا خون کھولاتی ہوئی

مجاز کی شاعری کا آغاز بڑا شاندار تھا اور ملک نے اس کی قدر بھی کی۔
مجاز کی ابتدائی شاعری رومانی شاعری ہے، کسی قدر حرماں نصیبی اور تلخی یاس بھی شامل تھی۔ مجاز کی رومانی شاعری کی محرک علی گڑھ کی معاشرت تھی۔ جس نے ان کی زندگی کو بھی یکسر رومان بنا دیا تھا۔ اسی رومانی دور کی ان کی مشہور نظم "جشن سالگرہ" ہے جس میں کسی کی تصویر انھوں نے پیش کی ہے:-

اک جمیعِ رنگیں میں وہ گھبرائی ہوئی سی — بیٹھی ہے عجب ناز سے شرمائی ہوئی سی،
آنکھوں میں حیا لب پہ ہنسی آئی ہوئی سی
ہر سانس میں احساسِ فراواں کی کہانی — خاموشیِ محجوب میں اک سیلِ روانی
جذبات کے طوفاں میں ہے دوشیزہ جوانی

مجاز کی شاعری کا خمیر عشق و محبت ہے اور بڑی حد تک پاک جذبات کا حامل ہے:-

وہ حسیں پیشانیاں آئینۂ تمکینِ ناز، — وہ رسیلی مدھ بھری آنکھیں وہ مژگانِ دراز
نرم صوفے گود میں فردوسِ رعنائی لئے — زلف کے خم مرمریں شانوں کی برنائی لئے
وہ سبک چاندی کے پیکر وہ جوانی کا نکھار — آذرِ فطرت کی صناعی کے زندہ شاہکار
رُخ پہ شادابی لبوں میں رس تبسم برق پاش — چست پیراہن، نمایاں جسمِ سیمیں کی تراش،

جنابِ اسلوب احمد انصاری نے رومانیت کے عناصرِ ترکیبی کی وضاحت یوں فرمائی ہے:-
"ماضی سے عقیدت، حُسن کی تلاش، وفورِ جذبات مرکزیت سے گریز، جذبہ، احساس اور وجدان پر بھروسہ

تخیل کی خود کفالتی، ہم کی امنگ، زندگی کے ہیولے کو منقلب کرنے کا جذبہ، زبان میں صحت، صفائی اور وضاحت سے بڑھ کر ترنم اشاریت اور مطالب کی تہوں کی وسعتوں پر زور، رومانیت کے عناصر ترکیبی قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ اور مجاز کی رومانیت اس تعریف پر پوری اُترتی ہے۔

چنانچہ نذرِ دل میں وہ اپنی محبوبہ سے ملنے کے لئے کیسی عجیب عجیب دلیلیں پیش کرتے ہیں ؎

اپنے دل کو دونوں عالم سے اُٹھا سکتا ہوں میں
کیا سمجھتی ہو کہ تم کو بھی بھلا سکتا ہوں میں

میں قسم کھاتا ہوں اپنے نطق کے اعجاز کی
تم کو بزم ماہ و انجم میں بٹھا سکتا ہوں میں

تم اگر روٹھو تو اک تم کو منانے کے لئے
گیت گا سکتا ہوں میں آنسو بہا سکتا ہوں میں

جذب ہے دل میں مرے دونوں جہاں کا سوز و ساز
بربطِ فطرت کا ہر نغمہ سُنا سکتا ہوں میں

تم کہ بن سکتی ہو ہر محفل میں فردوسِ نظر،
مجھ کو یہ دعوےٰ کہ ہر محفل پہ چھا سکتا ہوں میں

آؤ مل کر انقلابِ تازہ تر پیدا کریں
دہر پر اس طرح چھا جائیں کہ سب دیکھا کریں

پرانی شاعری کے محاسن کا اعتراف ضروری ہے لیکن اس میں کچھ نقائص و عیوب بھی تھے اکثر شعراء ابتذال کی حدود تک پہونچ جاتے تھے۔ محبوب کا تصور اکثر گھناؤنا ہوتا تھا۔ لیکن نئی شاعری میں، اس سے احتراز ہوتا گیا۔ مجاز کا تصورِ عورت کے متعلق بہت پاکیزہ ہے۔ اُن کے یہاں رکیک جذبات نہیں پائے جاتے۔ اُن کی محبوبہ اسی دُنیا کی عورت ہے اور شرم و حیا اُس کا جوہرِ زندگی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں ؎

جبیں پر سایہ گستر ہے تو قندیلِ رہبانی
عذارِ نرم و نازک پر شفق کی رنگ افشانی
قدم پر لوٹتی ہے عظمتِ تاجِ سلیمانی
ازل سے معتقد ہے محفلِ نورانیاں اُس کی

لبِ لعلیں پہ لاکھا ہے نہ رخساروں پہ غازہ ہے
جبینِ نور افشاں پر نہ جھومر ہے نہ ٹیکا ہے
جوانی ہے سہاگ اس کا تبسم اُس کا گہنا ہے
نہیں آلودۂ ظلمت سحر دامانیاں اُس کی

اُن کے فن کی ایک خاص خوبی یہ بھی ہے کہ وہ بڑی نادر تشبیہیں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ (مادام سنہ ۱۹۴۴ء) میں تشبیہات کی نقش گری اور مجاز کے موقلم کا سحر و اعجاز تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ فرماتے ہیں ؎

زلف کی چھاؤں میں عارض کی تب و تاب لئے
لب پہ افسوں لئے آنکھوں میں مئے ناب لئے

سحر و اعجاز لئے جنبشِ مژگانِ دراز
خندۂ شوخ جمالِ دُرِ خوش آب لئے

ضوفگن روئے حسیں پر شبِ مہتاب شباب
چشمِ مخمور نشاطِ شبِ مہتاب لئے

نشۂ نازِ جوانی میں شرابور ادا
جسمِ ذوقِ گہر و اطلس و کمخواب لئے

زلفِ شب رنگ لئے صندل و عود و عنبر،
خمِ ابروئے حسیں دیر کی محراب لئے

لبِ گلرنگ و حسیں، جسمِ گداز و سیمیں
شوخیٔ برق لئے، لرزشِ سیماب لئے

اسی طرح "عیادت" میں اُن کی تشبیہات مکمل فنکاری کا ثبوت پیش کرتی ہیں ؎

یہ کون آگیا رخِ خنداں لئے ہوئے — عارض پہ رنگ و نور کا طوفاں لئے ہوئے
رخسار پر لطیف سی اک موج سرخوشی — لب پر ہنسی کا نرم سا طوفاں لئے ہوئے
پیشانیٔ جمیل پہ انوارِ تمکنت — تابندگیٔ صبحِ درخشاں لئے ہوئے
زلفوں کے پیچ و خم میں بہاریں چھپی ہوئی — اک کاروانِ نکہتِ بستاں لئے ہوئے
آہی گیا وہ میرا نگارِ نظر نواز — ظلمت کدے میں شمع فروزاں لئے ہوئے
ملتی ہوئی نگاہ میں بجلی بھری ہوئی — کھلتے ہوئے لبوں پہ گلستاں لئے ہوئے

یہ کون ہے مجاز سے سرگرم گفتگو
دونوں ہتھیلیوں پہ زنخداں لئے ہوئے

مجاز کی غزل گوئی

غزل کی صنف فارسی میں رودکی کے زمانہ سے رائج ہے۔ جو حضرت امیر خسرو سے کوئی تین سو سال قبل فارسی کا کامیاب غزل گو شاعر ہوا ہے اور بقول مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم "غزل کی قسم شاعری اگرچہ عربی میں موجود تھی لیکن غزل بطور ایک مستقل صنف کے فارسی ہی میں اُبھری اور اس درجہ مقبول ہوئی کہ دورِ متوسط اور متاخر کی شاعری زیادہ تر غزل کی شاعری ہوگئی"

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اُردو کی پیشرو زبان میں سب سے پہلے جس شاعر نے شعر کہا وہ حضرت امیر خسرو ہی تھے۔
مجاز کی غزل گوئی کا آغاز اس اولین غزل سے ہوا:-

حسن کو بے حجاب ہونا تھا
شوق کو کامیاب ہونا تھا

اُس وقت وہ لکھنؤ میں تھے۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد آگرہ میں اُنھیں حضرت فانی کی صحبت میں اکتساب فیض کا بھی موقعہ ملا۔ بقول پروفیسر آل احمد سرور:-

"فانی اور میکش اکبرآبادی سے ۱۹۲۹ء میں اُن کا ربط ضبط بڑھا۔ فانی نے اُن کی چند غزلوں پر اصلاح بھی دی تھی۔ اس کے بعد اُنھوں نے اپنے ذوق ہی کو رہبر بنایا۔"

مجاز نے لکھنوی اور روایتی غزل گوئی سے ہٹ کر اُردو غزل کو نئے رنگ و آہنگ سے آشنا کیا جس کا ثبوت ان کے اشعار سے بخوبی مل سکتا ہے:-

زندگی کی جمیل راہوں سے — خود اجل اشکبار گزری ہے

ہمدم یہی ہے رہ گزرِ یار خوش خرام — گزرے ہیں لاکھ بار اسی کہکشاں سے ہم
کیا کیا ہوا ہے ہم سے جنوں میں نہ پوچھئے — اُلجھے کبھی زمیں سے کبھی آسماں سے ہم
دیکھیں گے ہم بھی کون ہے سجدہ طرازِ شوق — لے سر اُٹھا رہے ہیں ترے آستاں سے ہم

جنونِ شوق اب بھی کم نہیں ہے — مگر وہ آج بھی برہم نہیں ہے
مری بربادیوں کا ہم نشینو! — تمھیں کیا خود مجھے بھی غم نہیں ہے
ابھی بزمِ طرب سے کیا اُٹھوں میں — ابھی تو آنکھ بھی پُرنم نہیں ہے

حسن کی بزمِ خاص میں جا کر اس سے زیادہ کیا ہوگا — کوئی نیا پیماں باندھیں گے کوئی نیا وعدہ ہوگا

چارہ گری سر آنکھوں پر اس چارہ گری سے کیا ہوگا
درد کی اپنی آپ دوا ہے تم سے کیا اچھا ہوگا

تسکینِ دلِ محزوں نہ ہوئی وہ سعیِ کرم فرما بھی گئے
اس سعیِ کرم کو کیا کہیے بہلا بھی گئے تڑپا بھی گئے

ہم عرضِ وفا بھی کر نہ سکے کچھ کہہ نہ سکے کچھ سن نہ سکے
یاں ہم نے زباں ہی کھولی تھی واں آنکھ جھکی شرما بھی گئے

اس محفلِ کیف و مستی میں اس انجمنِ عرفانی میں
سب جام بکف بیٹھے ہی رہے ہم پی بھی گئے چھلکا بھی گئے

یہ رنگِ بہارِ عالم ہے کیوں فکر ہے تجھ کو اے ساقی
محفل تو تری سونی نہ ہوئی کچھ اٹھ بھی گئے کچھ آ بھی گئے

سب کا تو مداوا کر ڈالا اپنا ہی مداوا کر نہ سکے
سب کے تو گریباں سی ڈالے اپنا ہی گریباں بھول گئے

پھر کسی کے سامنے چشمِ تمنا جھک گئی
شوق کی شوخی میں رنگِ احترام آ ہی گیا

بارہا ایسا ہوا ہے یاد تک دل میں نہ تھی
بارہا مستی میں لب پر اُن کا نام آ ہی گیا

یہ بجلی چمکتی ہے کیوں دمبدم
چمن میں کوئی آشیانہ بھی ہے

مجھے آج ساحل پہ رونے بھی دو
کہ طوفان میں مسکرانا بھی ہے

کمالِ عشق ہے دیوانہ ہو گیا ہوں میں
یہ کس کے ہاتھ سے دامن چھڑا رہا ہوں میں

کیا ہوا میں نے اگر ہاتھ بڑھانا چاہا
آپ نے خود بھی تو دامن نہ بچانا چاہا

کیوں مجاز آپ نے ساغر توڑا
آج یہ شہر میں چرچا کیا ہے

مکتبۂ جدید لاہور کی مشہور تاریخی، سوانحی اور نفسیاتی مطبوعات

جو ظاہری و معنوی حیثیتوں سے معیاری درجہ رکھتی ہیں۔ آپ ہندوستان میں ہمارے ذریعہ سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ذیل کی فہرست ملاحظہ فرمائیے اور آپ کو جو کتابیں درکار ہوں اُن کی قیمت مع محصول ڈاک ذریعہ منی آرڈر ہمارے پاس بھیجدیجئے (کمیشن وی پی کا کوئی سوال نہیں) لیکن کوئی آرڈر دس روپیہ سے کم کا نہ ہونا چاہئے جس کے ساتھ محصولڈاک بھی بحساب پندرہ فی صدی آپ کو بھیجنا چاہئے۔ **نیجر نگار لکھنؤ**

حیاتِ محمد۔۔۔۔ (محمد حسین ہیکل)۔۔۔ اُنیس ۱۹ روپیہ
ابو بکر صدیق۔۔۔ (” ”)۔۔۔ دس ۱۰ روپیہ
الحسین۔۔۔ (” ”)۔۔۔ ڈھائی روپیہ
الزہرا۔۔۔۔ (” ”)۔۔۔ دو ۲ روپیہ
الہارون۔۔۔۔ (” ”)۔۔۔ پانچ ۵ روپیہ
خالد سیف اللہ۔۔ (ابو زید شبلی)۔۔۔ پانچ ۵ روپیہ
عمرو بن العاص۔ (حسن ابراہیم حسن)۔۔۔ پانچ ۵ روپیہ
چنگیز خاں۔۔۔ (ہیرلڈ لیمب)۔۔۔ پانچ ۵ روپیہ
امیر تیمور۔۔۔۔ (” ”)۔۔۔ سات ۷ روپیہ
جینے کا قرینہ۔۔۔ (آندرے موروا)۔۔۔ چھ ۶ روپیہ
پریشان ہونا چھوڑئیے (ڈیل کارنیگی)۔۔۔ چھ ۶ روپیہ
میٹھے بول میں جادو ہے (” ”)۔۔۔ سات ۷ روپیہ
جینے کی اہمیت۔۔ (لین یوتانگ)۔۔۔ بارہ ۱۲ روپیہ

زندگی کا راستہ۔۔ (ڈیوس ہٹیس چیپرا)۔۔۔۔ چھ روپیہ
کامیابی کا راستہ۔۔ (” ”)۔۔۔۔ چار روپیہ
اپنا راستہ خود بناؤ۔۔ (خالق کامران)۔۔۔۔ چار روپیہ
کیا آپ کاروبار کرتے ہیں (اعجاز حسین)۔۔۔ پانچ روپیہ
ولی سے اقبال تک۔۔ (سید عبداللہ)۔۔۔۔ پانچ روپیہ
انسان اور آدمی۔ (محمد حسن عسکری)۔۔۔ چار روپیہ
مقدمہ شعر و شاعری (ڈاکٹر وحید قریشی)۔۔۔ دس روپیہ
تذکرۂ شوق۔۔۔ (عطاء اللہ پالوی)۔۔۔ چھ روپیہ
میر حسن اور انکے خاندان کے شعراء (محمود فاروقی)۔۔ پانچ روپیہ
پھندنے۔۔ (سعادت حسین منٹو)۔۔۔۔ پانچ روپیہ
گنجے فرشتے۔۔ (” ”)۔۔۔۔ پانچ روپیہ
ٹھنڈا گوشت۔ (” ”)۔۔۔۔ تین روپیہ
چغد۔۔ (” ”)۔۔۔۔ تین روپیہ

فلاسفہ کا تصوّرِ الٰہ

مسلمان فلاسفہ

(بہ سلسلۂ ماسبق)

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

ابنِ سینا

مسلمان فلاسفہ کے عروج و زوال کی داستان حقیقۃً عربوں اور ایرانیوں کے عروج و زوال کی داستان ہے کیونکہ فلسفہ کی سرپرستی اسی وقت ہوئی جب اقتدارِ اعلیٰ عربوں کا تھا، یا ایرانیوں کا۔ ایرانی مسلمانوں کی فلسفہ نوازی کا تو یہ عالم تھا کہ بعض نے یہی رائے قائم کر لی کہ "عباسی فارسی النسل تھے یعنی یورپ کے آریہ قبایل سے اُن کا تعلق تھا"[۱] تاہم اس میں کلام نہیں کہ ابتدائی عہدِ عباسیہ میں فلسفہ اور اعتزال کی سرپرستی اسی دور میں کی گئی جب وزیر کوئی ایرانی تھا اور جب یہ دور ختم ہوا تو یہ سرپرستی بھی ختم ہوگئی، خصوصیت کے ساتھ ترک قوم من حیث القوم فلسفہ دشمنی میں اس حد تک بدنام ہیں کہ پروفیسر براؤن نے امام احمد بن حنبل اور ابوالحسن الاشعری کے ساتھ ترکوں کے اقتدار کو بھی فلسفے کے زوال کے اسباب میں شامل کیا ہے[۲]۔

الکندی کی عمر کا آخری حصہ اور الفارابی کی عمر کا معتدبہ حصہ ترکوں کے اقتدار کے زمانہ میں بسر ہوا لیکن الفارابی کے انتقال کے تیس برس بعد ابو علی حسین بن عبداللہ المعروف بہ شیخ الرئیس کی ولادت سنہ ۹۸۰ء میں[۳] اس وقت ہوئی جب دیالمہ ترکوں کے اقتدار کو ختم کر کے خلفاء بنی عباس کو بار دگر ایرانی اثر سے مرعوب کر چکے تھے۔

ان دیالمہ کو جنھیں بنی بویہ بھی کہا جاتا ہے، سنہ ۹۱۳ء میں حسن الاطروش نے مشرف باسلام کیا تھا[۴] لیکن بظاہر ان کے عقاید غالی شیعوں سے مشابہ تھے چنانچہ جب معزالدولہ کے بغداد میں داخل ہونے کے آٹھ سال بعد سنہ ۹۵۲ء میں بعض لوگوں نے حضرت علیؑ، جناب فاطمہ زہراؑ اور حضرت جبرئیلؑ ہونے کا دعویٰ کیا اور عوام ان لوگوں کا ادب کرنے لگے تو معزالدولہ الدیلمی نے کسی قسم کا کوئی تعرض نہیں کیا[۵]۔ بہرحال اس امر میں کوئی کلام نہیں کہ مولانا عبدالسلام ندوی کے الفاظ میں "اسلام کی تاریخ میں بنو بویہ یعنی دیلمیوں کا دورِ حکومت علمی اور ادبی حیثیت سے یہ خاص امتیاز رکھتا ہے کہ اس دور کے امراء و سلاطین صرف

۱؎ "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" مطبوعۂ حیدرآباد دکن صفحہ ۲۲۴

۲؎ A Literary History of Persia vol. I page 364

۳؎ A Literary History of the Arabs page 360

۴؎ A Short History of the Saracens page 300

۵؎ اُردو ترجمہ "تاریخ الخلفاء" مطبوعہ لاہور صفحہ ۳۷۶

علم و ادب کے قدر دان ہی نہ تھے بلکہ خود بھی بڑے صاحبِ علم و صاحبِ فن تھے"[۵۱] بنو بویہ کے عروج کے زمانہ میں افریقہ کے اسمٰعیلی خلفاء کی سلطنت بھی منتہائے کمال پر تھی اور العزیز باللہ (سنہ ۹۷۵-۹۹۶ء) کے نام کا خطبہ نہ صرف افریقہ میں بلکہ حجاز- یمن- موصل اور حلب میں بھی پڑھا جاتا تھا۔[۵۲] اور اس طرح اندلس کے علاوہ چوتھی صدی ہجری کی تقریباً تمام اسلامی دنیا پر شیعی اقتدار چھایا ہوا تھا اور اسی اقتدار کی وجہ سے اسمٰعیلی شیعوں کی جماعت نزاریہ یعنی آغاخانیوں[۵۳] اور جماعتِ مستعلویہ یعنی بوہروں[۵۴] کی اس مزعومہ تحقیق کے علی الرغم کہ رسایل اخوان الصفا اسمٰعیلیوں کے نویں امام حضرت عبد اللہ وفی احمد نے مامونِ عباسی کی حیات میں تصنیف فرمائے تھے محققین کی نظر میں اخوان الصفا کے رسایل مامون عباسی کے انتقال کے تقریباً ایک سو چالیس برس بعد اور ابن سینا کی ولادت سے تقریباً دس برس قبل تصنیف کئے گئے[۵۵] اور چونکہ ان رسایل میں تشیع کی تبلیغ کے باوجود[۵۶] اثنا عشری شیعوں پر گریہ و زاری کا بھی اعتراض ہے اور مخالفین کی وجہ سے پوشیدہ امام منتظر کے انتظار کا بھی[۵۷] اور چونکہ اثنا عشریوں کے آخری امام کی غیبتِ صغریٰ سنہ ۲۶۰ھ مطابق سنہ ۸۷۴ء اور غیبتِ کبریٰ سنہ ۳۲۹ھ مطابق سنہ ۹۴۰ء میں واقع ہوئی اور چونکہ حضرت امام حسینؑ کی شہادت کے سلسلہ میں عاشور بغداد کے شوارعِ عام پر علانیہ طور سے ماتم انھیں دیالمہ کے زمانہ میں سب سے پہلے سنہ ۳۵۲ھ مطابق سنہ ۹۶۳ء میں کیا گیا[۵۸]۔ لہذا میں بھی مغربی محققین کی اس تحقیق سے متفق ہوں کہ رسایل اخوان الصفا کی تالیف مامون عباسی کے عہد میں نہیں بلکہ چوتھی صدی ہجری میں کی گئی۔ چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر میں تشیع کے اقتدار کے سایہ میں تصوف پھر اپنا وہ مقام حاصل کرنا چاہتا تھا جو سنہ ۹۰۴ء میں حلاج کے قتل سے قبل اسے حاصل تھا، اور ابو طالب المکی المتوفی سنہ ۹۹۶ء قوت القلوب میں محمد بن اسحٰق الکلابادی المتوفی سنہ ۱۰۰۰ء کتاب التعرف لمذہب التصوف میں[۵۹] اور ان دونوں سے کہیں زیادہ با اثر طریقے سے حافظ ابو نعیم المتوفی سنہ ۱۰۳۸ء حلیۃ الاولیاء[۶۰] میں صوفیہ کے غلط معتقدات اور پیغمبر اسلام کے اسم مبارک سے منسوب موضوع احادیث پیش فرما کر سوادِ اعظم کو تصوف سے مانوس بنا چکے تھے اور یہی وجہ تھی کہ ابن سینا کو اپنے پیش رو فارابی کی طرح شراب نوشی کی یہ بارد تاویل پیش نہیں کرنا پڑی کہ وہ شراب کو دوا کے طور پر استعمال کرتا ہو بلکہ ابن سینا نے کچھ اس طرح دل کھول کر دادِ عیش دی کہ شہر زوری کو لکھنا پڑا کہ حکماء قدیم مثلاً ارسطو اور افلاطون زاہدانہ زندگی بسر کرتے تھے، شیخ پہلا شخص ہے جس نے انکی اخلاقی روش کو بدلا اور شراب نوشی اور عیاشی میں مصروف ہوا[۶۱] اور یہی سبب تھا کہ ابن سینا کو فارابی کے برعکس نہ افلاطون کو حشر و نشر

---

۵۱ "حکمائے اسلام حصہ اول" مطبوعہ اعظم گڑھ صفحہ ۲۲۵

۵۲ A Short History of the Saracens page 601

۵۳ "نورِ مبین حبل اللہ المتین" مصنفہ علی محمد جان محمد چنارا صفحہ ۱۴۷

۵۴ "دامغ البہتان" مصنفہ شیخ حسن علی سارنگ پوری صفحہ ۴۰۷

۵۵ A Literary History of Persia vol I page 292

۵۶ رسایل اخوان الصفا جلد ۴ صفحہ ۲۳۲-۲۳۳

۵۷ حوالہ سابق صفحہ ۱۹۹

۵۸ "اردو ترجمہ تاریخ الخلفاء" مطبوعہ لاہور صفحہ ۲۶۸

۵۹ "شرحِ تعرف" مصنفہ ابو ابراہیم البخاری مطبوعہ نول کشور پریس صفحہ ۲

۶۰ A Literary History of the Arabs page 338

۶۱ "حکمائے اسلام حصہ اول" صفحہ ۲۲۳

دمیزان کا معتقد ثابت کرنا پڑا[1] اور نہ ارسطو کو نبوت کا معتقد تسلیم کرنا پڑا[2]۔

ابن سینا کی خود نوشت سوانح حیات سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ اوایلِ عمر ہی میں مختلف علوم سے آگاہ ہوگیا تھا لیکن جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے خود بار بار پڑھنے کے باوجود ابنِ سینا مطالب کا ادراک نہ کرسکا اور جب تک فارابی کی کتاب اغراض مابعد الطبیعۃ کا مطالعہ نہیں کیا مابعد الطبیعیات سمجھنے سے قاصر رہا[3]۔ مگر جو رسالہ "مقالۃ فی اغراض مابعد الطبیعۃ" کے نام سے دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن نے ۱۳۴۹ھ میں شایع کیا ہے اور اس مختصر متن میں بھی فارابی نے اغلاط کا ارتکاب کیا ہے مثلاً مابعد الطبیعیات کی خواہ مخواہ یہ غلط تاویل کی ہے کہ چونکہ "علم الالٰہی" طبیعیات کے بعد اور اعلیٰ ہے "فلہذا وجب ان یسمی علم مابعد الطبیعۃ[4]" یعنی اس علم کا نام بعد الطبیعیات رکھنا واجب ہوگیا۔ اسی طرح فارابی نے اس رسالے میں ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے بارہ مقالوں کا جس ترتیب اور جس انداز سے ذکر کیا ہے وہ کم از کم اس میٹا فزکس میں تو نہیں ہے جو ہمارے عصر میں ارسطو کے نام سے ذایع وشایع ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کیمبرج یونیورسٹی کے لیکچرر ڈاکٹر ٹیجر کی یہ تحقیق صحیح ہو کہ فارابی کے تمام تصانیف تلف ہو گئے اور ہمارے عصر میں جو رسایل فارابی کے نام سے پیش کئے جاتے ہیں وہ مجہول ہیں[5]۔ لیکن ابن سینا اور فارابی کے عصر میں اتنا کم تفاوت تھا کہ یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ ابنِ سینا تک فارابی کے تصانیف اپنی اصلی صورت میں پہونچے۔ میری رائے میں ابن سینا یقیناً فارابی کے تصانیف سے مستفید ہوا[6] لیکن چونکہ غلط تراجم کی وجہ سے خود فارابی، ارسطو کو صحیح طور سے نہ سمجھ سکا تھا بنا بریں اِسی امر کے باوجود کہ تیرھویں صدی عیسوی کا مشہور انگریز فلسفی راجر بیکن، ابنِ سینا کو ارسطو کا بہترین متبع اور شارح سمجھتا تھا۔ ابنِ سینا بھی ارسطو کی صحیح تعلیم سے بے خبر تھا اور جبکہ ارسطو، پارمینائڈز کے عقیدۂ وحدۃ الوجود سے اتنا متنفر تھا کہ وہ اسے منطق کی رو سے صحیح ہونے کے باوجود جنون سمجھتا تھا[7]۔ ارسطو کا یہ ایرانی متبع اصلِ شہود و شاہد و مشہود کو ایک سمجھتا تھا اور صاف طور سے کہتا تھا کہ "انہ علم و عالم و معلوم[8]" یعنی خدا ہی عالم ہے خدا ہی علم ہے اور خدا ہی معلوم ہے اور پھر اس وحدۃ الوجود کے عقیدے کو الفاظ کے گورکھ دھندے میں یوں مقید کرتا ہے کہ چونکہ علم حقیقتِ مجرّدہ کا نام ہے اور خدا حقیقتِ مجرّدہ ہے لہذا خدا علم ہے اور چونکہ یہ حقیقتِ مجرّدہ خدا کے لئے ہے خدا کے سامنے ہے اور خدا سے مخفی نہیں ہے لہذا خدا عالم ہے اور چونکہ یہ حقیقتِ مجردہ اسی کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے لہذا وہ عباراتِ مختلفہ میں معلوم ہے[9] ورنہ دراصل "الّا فالعلم والعالم والمعلوم بالبنین الیٰ ذاتہ واحد[10]" علم بھی خدا ہے معلوم بھی خدا ہے اور عالم بھی خدا ہے۔

۱؎ "المجموع" مطبوعۂ مصر صفحہ ۳۸

۲؎ "الدعاوی القلبیۃ" مطبوعۂ حیدر آباد دکن صفحہ ۱۱

۳؎ "ترجمۂ کتاب اشارات" مطبوعۂ ایران صفحہ ع

۴؎ "مقالۃ فی اغراض ما بعد الطبیعۃ" صفحہ ۵

۵؎ Avicenna: Scientist & Philosopher page 24

۶؎ "ترجمۂ کتاب اشارات" مطبوعۂ ایران صفحہ ح

۷؎ Avicenna: Scientist & Philosopher page 109

۸؎ A History of Western Philosophy page 88

۹؎ "الرسالۃ العرشیۃ" مطبوعۂ حیدر آباد دکن صفحہ ۸ سطر ۱۲

۱۰؎ حوالۂ سابق۔ سطور ۱۵ – ۱۲ — ۱۱؎ "الرسالۃ العرشیۃ" صفحہ ۸ سطر ۱۵

تعجب ہے کہ وحدۃ الوجود کے عقیدہ کے برملا اظہار کے باوجود نہ صرف متقدمین نے بلکہ بیسویں صدی عیسوی کے شیعہ اور سنّی عالموں نے بھی ابن سینا کو شیعہ یا سنّی یا اسمٰعیلی ثابت کرنے کے لئے صفحے کے صفحے سیاہ کر ڈالے ہیں چنانچہ آقائی حسن مشکان طبسی نے ترجمۂ کتاب اشارات کے مقدمہ کے صفحہ س پر ابن سینا اور اس کے خاندان کو "معروف بتشیع" تحریر فرمایا۔ نور مبین حبل اللہ المتین مطبوعہ اسمٰعیلی پرنٹنگ پریس ڈونگری اسٹریٹ بمبئی ۹ء کے آغاخانی مولف علی محمد جان محمد چنارا نے اس کتاب کے صفحات ۳۴۱ - ۳۴۲ پر ابن سینا کو اسمٰعیلی فرمایا اور حکمائے اسلام حصہ اول مطبوعہ اعظم گڑھ کے مولف مولانا عبدالسلام ندوی نے اپنی تالیف کے صفحہ ۲۱۳ پر یہ رائے قایم فرمائی ہے کہ باوجودیکہ ابن سینا کے باپ اور بھائی اسمٰعیلی تھے تاہم ابن سینا ان کی تبلیغ اور ان کے عقیدے سے بالکل متاثر نہیں ہوا۔ ابن سینا ابتدا ہی سے نہایت راسخ العقیدہ مسلمان تھا اور اپنی وفات تک راسخ العقیدہ رہا لیکن اسی تالیف کے صفحہ ۲۴۵ پر یہ ارشاد فرمایا ہے کہ شیخ نے اگرچہ بذات خود اسمٰعیلی مذہب قبول نہیں کیا تاہم یہ کہنا مشکل ہے کہ اُس نے اسمٰعیلی فلسفہ کے اثر کو بھی قبول نہیں کیا۔

بظاہر شیعہ علماء نے اسی بنا پر ابن سینا کو شیعہ سمجھا کہ اُس نے بعض تصانیف میں صلوٰۃ و سلام میں صحابۂ کرام کے بجائے صرف اہل بیت عظام کو شامل کیا اور حضرت علیؓ کے اسم گرامی کے ساتھ رضی اللہ عنہ یا کرم اللہ تعالےٰ وجہہ کے بجائے علیہ السلام تحریر کیا مثلاً رسالۃ فی سر القدر مطبوعہ حیدر آباد دکن کے صفحہ ۲ پر یہ عبارت نظر آتی ہے وَ مَا روی ان رجلاً سال امیر المومنین علیاً علیہ السلام اور سنّی علماء نے اس وجہ سے ابن سینا کو راسخ العقیدہ مسلمان سمجھا کہ اس نے اپنی تصانیف میں نہ صرف عقیدہ نبوّت میں عام مسلمانوں کی بظاہر ہم نوائی کی ہے بلکہ صحابۂ کرام پر درود و سلام بھی بھیجا ہے[1][2] لیکن اگر شیعہ علماء یہ غور کرنے کی زحمت گوارا فرماتے کہ نہ صرف ابن سینا نے بلکہ اس کے ہمعصر ابن مسکویہ[3] اور اس کے پیش رو فارابی[4] نے بھی صلوٰۃ و سلام میں صرف آلِ محمدؐ کو شامل کیا ہے بلکہ خود[5] حضرت امام بخاری نے بھی ہر صحابی کے ساتھ رضی اللہ عنہ لکھنے پر اکتفا فرمائی ہے لیکن حضرت فاطمہ زہرا کے نام کے ساتھ علیہا السلام اور حضرت امام زین العابدین کی روایت نقل کرنے کے بعد حضرت علی بن الحسین بن علی کے اسمائے گرامی کے ساتھ علیہم السلام تحریر کیا ہے[6] اور سنّی علماء یہ سمجھنے کی کوشش کرتے کہ صحابۂ کرام پر ترحم اور عقیدۂ نبوّت پر ایمان کا اظہار مصلحتہً اور رسماً تھا ورنہ اسی ابن سینا نے یہ تحریر کرنے کے بعد کہ بچوں، سفیہوں اور ضعیف العقل اشخاص پر قوی تر افراد کی رائے کا اثر ہوتا ہے، مثال میں حضرت موسیٰ کے جادوگروں سے متاثر ہونے کے واقعے کو پیش کر کے[7] معاذ اللہ حضرت موسیٰ کو بھی اسی صف میں شامل کیا ہے تو شیعہ اور سنّی علماء کو ابن سینا کو شیعہ یا سنّی ثابت کرنے کا شوق باقی نہ رہتا۔

مجھے علمائے اسلام سے کہیں زیادہ استعجاب ہے ان یوروپین محققین پر جنھوں نے عصر حاضر میں تحقیق کے ذرائع وسیع ہونے کے باوجود ابن سینا کے مذہب اور فلسفہ کے متعلق کوئی صحیح رائے قایم نہیں کی مثلاً ابن سینا کے ہزار سالہ جشن ولادت پر

---

[1] "رسالۃ فی السعادۃ" مطبوعہ حیدر آباد دکن صفحہ ۲۱

[2] "الرسالۃ العرشیۃ" مطبوعہ حیدر آباد صفحہ ۱۸ سطر ۱۲

[3] "السعادۃ" لابن مسکویہ مطبوعہ مطبع عربیہ مصر صفحہ ۲۱ × ۳۱

[4] "المجموع" مطبوعہ مطبع سعادت مصر صفحہ ۱

[5] صحیح بخاری مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر الجزء الثانی صفحہ ۱۹۵ سطر ۲۰

[6] صحیح بخاری مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر الجزء الثالث صفحہ ۸ سطر ۲

[7] "رسالۃ الفعل والانفعال" مطبوعہ حیدر آباد دکن صفحہ ۶

کیمبرج یونیورسٹی کی طرف سے شایع ہونے والی کتاب کے مرتب پروفیسر وکنس نے اپنے مقالہ میں کبھی تو یہ فرمایا ہے کہ چونکہ ابن سینا دھاوت پینے والا تھا لہذا اسے خمار کے عالم میں فلسفیانہ معادِ روحانی تسکین بخش اور پیغمبر اسلام کی کھینچی ہوئی جنت کی تصویر تے آور معلوم ہوتی ہوگی اور کبھی یہ حیرت خیز نظریہ پیش فرمایا کہ چونکہ ابن سینا راسخ العقیدہ مسلمان تھا اور چونکہ راسخ العقیدہ مسلمان حضرت عیسیٰ کو جامۂ بشریت میں خدا نہ سمجھ کر انسانی جسم کی عظمت سے ناواقف رہتے ہیں لہذا باوجودیکہ معادِ جسمانی کا عقیدہ اسلام کے امہات العقاید میں داخل ہے تاہم ابن سینا نے راسخ العقیدہ مسلمان ہونے ہی کی وجہ سے الوہیت مسیح سے انکار کر کے معادِ جسمانی سے بھی انکار کیا حالانکہ اگر پروفیسر وکنس ادنے غور و تامل سے کام لیتے تو موصوف پر یہ امر مبرہن ہو جاتا کہ نہ عقیدۂ حلول معادِ جسمانی کے اقرار کے لئے مستلزم ہے اور نہ ابن سینا نے اس عقیدہ کے منکر ہونے کی وجہ سے معادِ جسمانی کا انکار کیا ہے۔ یعنی کہ عیسائیوں کی طرح ہنود بھی عقیدۂ حلول کے معتقد ہونے کے باوجود چارواک کے علاوہ ہر ہندو فلسفی نے جسم کو محبس سمجھا اور کوئی ایک فلسفی بھی معادِ جسمانی کا قایل نہ ہوا۔ حقیقتِ امر یہ ہے کہ انکارِ معادِ جسمانی اور فلسفہ لازم و ملزوم ہیں اور ابن سینا نے معادِ جسمانی کا انکار صرف اس لئے کیا کہ وہ فلسفۂ یونان کا پیرو تھا۔

معادِ جسمانی کے انکار کی طرح ابن سینا کے دوسرے نظریات بھی فلاسفۂ یونان کے رہینِ منت تھے اور فارابی اور دوسرے مسلمان فلاسفہ کی طرح ابن سینا کے نظریات میں بھی کسی طرح کی کوئی جدت نہیں تھی۔

بے شک ابن سینا کا یہ عقیدہ کہ خدا جزئیات کا نہ سہی کلیات کا عالم ہے ارسطو وغیرہ کے اس نظریہ سے متبائن نظر آتا ہے کہ خدا کو اپنی ذاتِ اقدس کے علاوہ کسی شے کا علم نہیں اور شاید اسی وجہ سے امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں ایک جگہ خدا کے کلیات کے علم کے نظریہ کو ابن سینا سے مختص سمجھا ہے لیکن جیسا کہ تہافۃ الفلاسفہ میں امام غزالی نے خود اعتراف کیا ہے یہ نظریہ بھی حقیقتہً فلاسفۂ یونان کا تھا اور امام غزالی کے الفاظ میں "ہو الذی اختارہ ابن سینا" ابن سینا نے اس نظریہ کو اختیار کر لیا تھا یعنی نہ صرف ارسطو کے قبل بعض فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ خدا کو اپنی ذاتِ اقدس کے علاوہ کائنات کے کلیات کا علم ہے بلکہ ارسطو کے بعد کے بعض یونانی فلاسفہ کا بھی یہی نظریہ تھا۔

علم الٰہی کے اس نظریہ کی طرح فعلِ الٰہی کے متعلق بھی ابن سینا کے نظریات میں کوئی ندرت نہیں تھی بلکہ یہ نظریات دراصل درمیانی عصر کے افلاطون کے پیروؤں اور ان فیثاغورثیوں کے عقاید کے آئینہ دار تھے جو ماوراء الکائنات خدا اور کائنات کے درمیان لوگوس اور دوسرے وسائط کا وجود لابدی سمجھتے تھے۔ ابن سینا نے رسالۃ العرشیۃ مطبوعہ حیدر آباد دکن کے صفحہ ۱۵ پر "القول فی صدور الافعال عنہ" کے تحت فعل الٰہی کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ چونکہ واجب الوجود یعنی خدا کی ذات میں ذات کے

---

[1] Avicenna: Scientist & Philosopher page 62
[2] Ibid pages 63-64.
[3] "تہافۃ الفلاسفہ" مطبوعہ مصر صفحہ ۱۲۴
[4] حوالۂ سابق صفحہ ۹۳
[5] A History of Philosophy By Thilly page 45
[6] A History of Philosophy By Prof. Fredrick Copleston vol I pages 415 - 416.
[7] Ibid page 459

علاوہ کوئی بھی صنف موجود نہیں ہے جس سے مختلف افعال کا ظہور ممکن ہو لہٰذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ واجب الوجود کی ذاتِ واحد ہے جو کچھ بھی ظہور پذیر ہوا وہ واحد تھا اور چونکہ واجب الوجود جسم و جسمانیت سے مبرا ہے لہٰذا ماننا پڑے گا کہ جو کچھ بھی واجب الوجود سے ظہور پذیر ہوا وہ "مرکب من الہیولیٰ" یعنی مادّی نہیں تھا بنا بریں مادّی کائنات کا صدور خدا سے محال ہے، ہاں جیسا کہ پیغمبر اسلام کا مزعومہ ارشاد ہے خدا نے سب سے پہلے عقل یا قلم کو خلق فرمایا اور یہاں عقل سے دوام خلق اور قلم سے دوامِ امر کی طرف اشارہ ہے[1]۔

میں ابن سینا کے فضل و کمال کا منکر نہیں ہوں اور مجھے علم ہے کہ اس کے انتقال کے سو برس بعد نہ صرف مسلمانوں نے اُسے شیخ الرئیس کے لقب سے یاد کیا[2] اور طب اور فلسفہ میں اُس کو حجت سمجھا بلکہ ازمنۂ وسطیٰ تک یورپ میں بھی ابن سینا کو ایک عظیم فلسفی سمجھا گیا[3] اور سترھویں صدی عیسوی تک طب میں قانون شیخ کے تراجم بکثرت شایع ہوتے رہے[4] لیکن اس کے باوجود مجھے دوسرے مسلمان فلاسفہ کی طرح ابن سینا کے فلسفہ میں بھی کوئی ندرت نظر نہیں آتی۔

ابن سینا کے انتقال سے آٹھ برس قبل دیالمہ کا نابالغ امیر مجد الدولہ سلطان محمود غزنوی کا قیدی بن گیا[5]۔ بنی عباس کے خلفاء بارِ دگر ترکوں کے مطیع ہو گئے۔ اعتزال اور فلسفہ پھر حکومتِ وقت کی سرپرستی سے محروم ہو گئے اور معتزلہ و فلاسفہ کا کیا ذکر ترکوں کے مساجد و منابر سے روافض کے ساتھ الپ ارسلان کی اجازت کے بعد اشاعرہ پر بھی لعنت کی جانے لگی اور ابو القاسم القشیری اور امام الحرمین الجوینی کو ترکِ وطن کرنا پڑا۔ (باقی)

---

۱ "الجزوالثالث من الکتاب المعتبر" مطبوعہ حیدرآباد صفحہ ۱۱، سطر ۲۲

۲ Avicenna Scientist & Philosopher page 110

۳ Ibid page 93

۴ "ترجمۂ کتاب اشارات" مطبوعہ ایران صفحہ [illegible]

۵ A Literary History of the Arabs page 379.

بعض نادر کتابیں

(چوتھائی قیمت پیشگی آنا ضروری ہے)

آئین اکبری ... تصحیح سرسید احمد خاں ... [illegible]	کلیات قاآنی ... مرزا حبیب شیرازی ... [illegible]	مخزن نکات ... قیام الدین قائم ... [illegible]
تاریخ فرشتہ ... قاسم ... [illegible]	برہان قاطع ... محمد حسین ... [illegible]	تاریخ دکن ۲ جلد ۔ سید علی بلگرامی ... [illegible]
حدیقہ حکیم سنائی ... [illegible]	دریائے لطافت .. انشاء اللہ خاں ۔ [illegible]	وقایع راجستان ۲ حصے ۔ نجم الغنی ... [illegible]
دیوان ظہوری ... نورالدین ... [illegible]	غیاث اللغات .. غیاث الدین ... [illegible]	تاریخ نامہ مظفری ۔ محمد مظفر حسین ... [illegible]
دیوان محتشم کاشانی ... [illegible]	منتخب اللغات ۔ عبدالرشید [illegible]	تاریخ خسروان عجم ۔ مولچند منشی ... [illegible]
کلیات سعدی شیرازی ... [illegible]	نیو رائل انگلش پرشین ڈکشنری ... [illegible]	حیات جاوید ۔ سوانح سرسید احمد خاں ... [illegible]
کلیات جلال اسیر ... [illegible]	صراح مع فرہنگ فراح ... ابوالفضل ... [illegible]	ڈکشنری ہندوستانی و انگلش ۔ ڈنکن فاربس [illegible]
کلیات صہبائی ... امام بخش ... [illegible]	آموس ... مجدالدین محمد ... [illegible]	جامع اللغات ۔ فارسی ۲ جلدیں ۔ غلام سرور [illegible]
کلیات جامی ... [illegible]	نگارستان فارس ۔ محمد حسین آزاد ... [illegible]	نفائس اللغات ... اوحد الدین ... [illegible]

دبستانِ لکھنؤ کا سماجی پس منظر

(ابو محمد سحر)

اورنگ زیب نے جنوب کے دور و دراز علاقوں کو زیرنگیں کرنے میں اتنا زور صرف کر دیا تھا کہ جب ۱۷۰۷ء میں اس کا انتقال ہوا تو مغلیہ سلطنت کی سانس بھی اکھڑنے لگی۔ شاہی خاندان میں سلطنت کے کئی دعویدار پیدا ہوئے اور خانہ جنگیوں اور سازشوں کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ہوا۔ امیروں اور سرداروں نے تاج بخشی کا منصب سنبھالا جس کی ادائیگی میں کبھی کبھی ایسا ہوا کہ سر کی بلا آنکھوں پر آئی اور فرمانرواؤں کے سر قلم ہونے کے ساتھ ان کی آنکھیں بھی نکالی گئیں۔ جب بادشاہ امراء کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی ہوں تو اس کے سوا ان کی ذات سے اور کیا توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ امور سلطنت سے چشم پوشی کرکے لہو و لعب، تعیش پسندی اور ضعیف الاعتقادی کا شکار ہو جائیں۔ جہاں دار شاہ پر لال کنور کا تصرف، محمد شاہ کا رنگیلا پن، محل شاہی میں ڈوم ڈھاڑیوں کا عمل دخل اور شاہ صاحبوں کا رسوخ ایک ہی زہر کے مختلف اثرات تھے۔ بادشاہوں کی کمزوری امراء کے باہمی نزاع اور دربار کے خونی انقلابات نے جب مغلیہ سلطنت کے انحطاط کا اعلان کر دیا تو ملک میں جو طاقتیں اب تک دبی ہوئی تھیں سرکشی پر تل گئیں۔ روہیلوں، مرہٹوں، سکھوں اور جاٹوں کی مطلق العنانی کے مظاہرے شروع ہوئے۔ یہ رنگ دیکھ کر سلطنت کے وہ صوبے بھی جو قانوناً بادشاہ دہلی کے مطیع تھے حقیقتاً خود مختار بننے لگے۔ یہ اندرونی بدنظمی اور خلفشار کیا کم تھا کہ نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے مسلسل حملے بلائے آسمانی بن کر نازل ہوئے۔ دہلی کے بادشاہ، شاہ شطرنج تو بہت پہلے سے ہو گئے تھے جب انگریزوں کے اقتدار نے ان کو اس سے بھی زیادہ مجہول کر دیا تو اکثر صوبے آزاد سلطنتوں میں بدل گئے۔ اٹھارھویں صدی کے اس سیاسی انتشار اور افراتفری کا سبب قحط الرجال قرار دیا جائے خواہ ملکی طاقتوں کی خود غرضی، بہرحال اسکے بطن سے پہلے جو نیم خود مختار صوبے اور بعد کو خود مختار سلطنتیں ہندوستان کے طول و عرض میں وجود میں آئیں، ان میں اودھ بھی تھا۔

اودھ کی تاریخ یوں تو بہت پرانی ہے لیکن ہمارے موضوع کی مناسبت سے اس کی ابتدا ۱۷۲۲ء/۱۱۳۴ھ سے ہوتی ہے جب سعادت خاں بادشاہ دہلی کی طرف سے صوبہ دار مقرر ہوئے اور صوبہ داری کا وہ نیا مفہوم لے کر اودھ میں داخل ہوئے جو مرکز کی کمزوری سے اس وقت پیدا ہو گیا تھا۔ لکھنؤ میں جس دربار میں فروغ پایا اس کا خاکہ اودھ کی سرزمین پر پہلے پہل اودھ کے پہلے دارالسلطنت فیض آباد میں طیار ہوا تھا۔ سعادت خاں برہان الملک اور ابو المنصور صفدر جنگ نے اگرچہ اپنے حسن انتظام سے اودھ کو ایک پرسکون اور خوشحال علاقہ بنا دیا تھا لیکن دہلی کی سیاست اور فوجی مہمات میں مصروف رہنے کی وجہ سے انھیں دہلی میں بیٹھنے کا بہت کم موقع ملا۔ شجاع الدولہ بھی بڑی حد تک انھیں کے نقش قدم پر چلے لیکن بکسر کی شکست نے انھیں اودھ میں بیٹھنے پر مجبور کر دیا اور اس لئے انھیں تہذیبی معاملات میں دلچسپی لینے کا زیادہ موقع ملا، آصف الدولہ نے جب دارالسلطنت لکھنؤ منتقل کیا تو

The First Two Nawabs of Oudh By A. L. Srivastava p. 30 ؎

انھوں نے یہ دلچسپی اور بڑھادی ـ آگے چل کر غازی الدین حیدر اور نصیر الدین حیدر کا عہد لکھنؤ کی تہذیب کا شباب اور واجد علی شاہ کا زمانہ اس کی آخری بھڑک قرار پایا ـ شخصی نظام میں معاشرت اور ادب دونوں دربار سے متاثر ہوتے ہیں اور جب حکمرانوں کی توجہ تہذیبی امور کی طرف زیادہ ہوتی ہے تو یہ رنگ اور گہرا ہو جاتا ہے ـ اودھ کا شاہی خاندان خاص ایران کی سرزمین سے تعلق رکھتا تھا جو صدیوں سے تہذیب و تمدن کا گہوارہ بنی ہوئی تھی ـ اس کے علاوہ اس کے سامنے شمال مغرب میں دربارِ دہلی اور جنوب میں بیجاپور اور گولکنڈہ کے درباروں کی شاندار روایات بھی تھیں جنھوں نے ہند اسلامی تہذیب کی سرپرستی کے قابل تقلید نمونے یادگار چھوڑے تھے ـ چنانچہ اودھ میں حکومت کے قایم ہونے کے بعد تہذیبی امور کی طرف توجہ لازمی تھی ـ اودھ کے مخصوص حالات نے اس رجحان کو فروغ دینے میں مدد کی اور لکھنؤ کی معاشرت پر دربار کی گہری چھاپ پڑ گئی ـ بنیادی طور پر لکھنؤ میں جو لوگ دہلی اور شمالی ہند کے دوسرے مقامات سے جمع ہوئے تھے وہ اسی ہند اسلامی تہذیب کے ورثہ دار تھے جس کا سب سے بڑا سرپرست دہلی کا دربار رہ چکا تھا لیکن اودھ کے سیاسی و معاشی حالات، شاہانِ اودھ کے طبعی میلانات اور مذہبی معتقدات اور دوسرے مقامی اثرات کی وجہ سے لکھنؤ میں انھیں ایک بدلی ہوئی فضا ملی ـ نتیجہ یہ ہوا کہ لکھنؤ میں ایک ایسی معاشرت پیدا ہو گئی جو دہلی سے مختلف تھی اور اس کی بدولت یہاں مختلف ادبی روایات بھی معرضِ وجود میں آئیں ـ

سین کے الفاظ میں اودھ ایک پرانا صوبہ اور نئی سلطنت تھی[1] ـ لیکن اصلیت یہ ہے کہ سلطنت کی شان اگر اس میں کبھی تھی تو وہ بکسر کی لڑائی کے پہلے تک تھی ـ اس کے بعد اودھ کے فرمانرواؤں کو روز بروز انگریز اپنے شکنجے میں کستے گئے ـ انھوں نے بظاہر دہلی سے خود مختاری حاصل کی لیکن یہ باطن بات صرف اس قدر تھی کہ انگریزوں کی حکمتِ عملی کی وجہ سے دہلی سے ان کا رشتہ ٹوٹتا گیا ـ بکسر کی لڑائی میں شجاع الدولہ کو شکست فاش دینے کے بعد جب ۱۷۶۵ء کے صلح نامہ کی رو سے انگریزوں نے اودھ کے علاقے شجاع الدولہ کو واپس دے دئے تو یہ محض ان کی مہربانی تھی[2] ـ انھوں نے شجاع الدولہ کو بظاہر برابر کا درجہ دیا اور باہمی دفاع کا ڈھونگ رچا کر اودھ میں نواب وزیر کے خرچ پر اپنی فوج اور ایک رزیڈنٹ رکھنے کی راہ نکال لی، ساتھ ہی ساتھ اودھ کی فوج کی تخفیف پر بھی نظر رکھی ـ اس کے بعد سے اودھ میں انگریزی فوج کی طاقت یا رزیڈنٹ کی مداخلت میں جس رفتار سے بڑھتی گئی اسی رفتار سے اودھ کے حکمرانوں کے سیاسی اقتدار اور اودھ کی فوجی طاقت میں کمی آتی گئی ـ انگریزی فوج اور رزیڈنٹ کے اخراجات کے بہانے سے ایسٹ انڈیا کمپنی کے مالی مطالبات بھی بڑھتے گئے ـ جب یہ کثیر مطالبات پورے نہ ہو سکتے تو ان کے بدلے میں کمپنی کو ملک کے حصوں کو غصب کرنے کا موقع ملتا ـ آصف الدولہ کے انتقال کے بعد جب ۱۸۰۱ء میں انگریزوں نے سعادت علی خاں سے ایک نیا معاہدہ کیا تو نواب وزیر کو ملک کا تقریباً نصف حصہ جس کی آمدنی ایک کروڑ پینتیس لاکھ تیئیس ہزار چار سو چھہتر روپے آٹھ آنے تین پائی تھی، کمپنی کی نذر کرنا پڑا[3] ـ ایک شرط یہ بڑھا دی گئی کہ نواب وزیر اپنے علاقے میں ایک ایسا نظم و نسق قایم کریں گے جو رعایا کی فلاح و بہبود پر مبنی ہوگا اور اس سلسلہ میں وہ کمپنی کے حکام کے صلاح و مشورے کے مطابق عمل کریں گے[4] ـ یہ اودھ کے اندرونی معاملات میں مداخلت کا ایک نیا حربہ تھا ـ دراصل

Eighteen Fifty Seven By Surendra Nath Sen page 172 ۱

Shujauddaula By A. L. Srivastava vol II page 400 ۲

A Journey Through the Kingdom of Oudh W. H. Sleeman vol II p. 186 ۳

Treatises, Engagements and Sunnuds - Aitchison vol II pp. 124-25. ۴

جیسا کہ لارڈ ویلزلی کی ایک تحریر سے ظاہر ہوتا ہے انگریزوں کو اسی وقت سے اودھ کے نواب وزیر اور اس کے خاندان کے گزارے کا بندوبست کرکے اودھ کو اپنے ہاتھ میں لے لینے کا خیال پیدا ہو چکا تھا[1]۔ یہ حالات تھے کہ غازی الدین حیدر کو خیال ہوا کہ لگے ہاتھ بادشاہت بھی کرلی جائے۔ انگریزوں کی تو یہ خواہش ہی تھی کہ کسی طرح بادشاہ دہلی کے وقار کے اس طلسم کو توڑا جائے جو اس کی حکومت کے لال قلعہ کی چار دیواری تک محدود ہو جانے کے باوجود سارے ہندوستان پر چھایا ہوا تھا۔ ادھر بادشاہ دہلی کا لارڈ ماہرا کو حسب خواہش تعظیم نہ دینا فوری اشتعال کا باعث ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انگریزوں کے اشارے پر غازی الدین حیدر نے تاج شاہی زیب سر کیا اور "نواب وزیر" سے "شاہ زمن" بن گئے (۱۸۱۹)۔ اس نام نہاد بادشاہت کے بعد کچھ تو ملک کی حالت بگڑتی گئی اور اس سے زیادہ اس کے بہانے سے انگریزوں کی مداخلت بڑھتی گئی اور سنہ ۱۸۰۱ء کے معاہدہ کی نئی شرط کی معنویت پورے طور سے اس وقت کھلی جب ۱۸۵۶ء میں انگریزوں نے ملک کی اندرونی بدنظمی کو سبب قرار دے کر اودھ کو اپنے قبضہ میں کر لیا۔

انگریزوں نے اودھ کی نوابی کو شجاع الدولہ کے خاندان کے لئے موروثی بنا دینے کا جو وعدہ کیا تھا اس کو انھوں نے بڑی خوبی سے نبھایا لیکن اس کی وجہ سے انگریزوں کو اودھ کی مسند کو اپنی حفاظت میں رکھنے کا ایسا حق حاصل ہو گیا تھا جس سے اودھ کے حکمراں کبھی انگریزوں کی مٹھی سے نہ نکل سکے۔ ایک طرف انگریزوں کو "حق وراثت آبائی" کا بہت زیادہ پاس تھا دوسری طرف اس کے برعکس وہ ہر نئے حکمراں کو ایک نیا عہد نامہ کرنے پر مجبور کرتے تھے تاکہ عہد نامۂ قدیم کی شرائط پر حاشیہ پیمائی کی جا سکے۔ اس طرح اودھ ہر نئے حکمراں کے ساتھ مفلوج سے مفلوج تر ہوتا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اودھ کے حکمرانوں میں عام طور پر کسی خاص سیاسی سوجھ بوجھ، تدبر یا فراست کا پتہ نہیں چلتا۔ انگریزوں کے مقابلہ میں کسی مناسب حکمت عملی کے بجائے ان کے کردار میں اس قسم کے نمونے ملتے ہیں مثلاً شجاع الدولہ پہلے ممتاز ہندوستانی حکمراں تھے جنھوں نے شہنشاہ مغلیہ کے بجائے بادشاہ انگلستان کے اقتدار کو تسلیم کرکے ہندوستان میں موخرالذکر کا وزیر بننے کے لئے آمادگی ظاہر کی تھی[2]۔ لارڈ کارنوالس نے جب آصف الدولہ کی درخواست پر بعض مالی مراعات کے ساتھ استرداد بنارس بھی منظور کیا تو آصف الدولہ نے اس کو "بمقتضائے ہمت عالی" قبول نہ کیا[3]۔ سعادت علی خاں نے اس غلط فہمی میں نصف ملک انگریزوں کے حوالے کر دیا کہ اندرونی امور میں اس سے ان کی مداخلت سے نجات مل جائے گی[4]۔ نصیر الدین حیدر اس سے خوش ہوتے[5] تھے کہ اگر ان کے لاولد ہونے کی بنا پر انگریزوں نے اودھ کو اپنے قبضہ میں کر لیا تو وہ اس سلطنت کے آخری بادشاہ ہوں گے۔

سیاسی انحطاط کا شکار ہونے کے باوجود سارے شمالی ہندوستان میں اودھ ہی ایک ایسا علاقہ تھا جہاں تاریخ کے ایک نہایت پر آشوب دور میں بھی عام لوٹ مار اور قتل و غارتگری کا گزر نہیں ہوا۔ شجاع الدولہ[6] کے عہد سے اس کے دفاع کا ذمہ انگریزوں نے لے لیا تھا کیونکہ ان کے نزدیک اودھ کا دفاع بنگال کے دفاع کے برابر تھا جہاں ان کے قدم پہلے سے

---

[1] The Rulers of India Edited By W. W. Hunter The Marquess of Dalhousie p. 168

[2] Shujauddaula By A. L. Srivastava page 309

[3] سوانحات سلاطین اودھ، جلد اول صفحہ ۱۰۵ — [4] ایضاً صفحہ ۱۵۰

[5] A Journey Through the Kingdom of Oude vol. II page 151

[6] Warren Hastings and Oudh C. C. Davies page 241

Indian States By K. M. Panikar page 8

جمے ہوئے تھے ۔ اس وقت انگریزوں کی فوجی برتری اتنی مسلم ہو چکی تھی کہ اس کے بعد کسی کی یہ ہمت نہ ہو سکی کہ اودھ کا رخ کرتا۔ بیرونی حملے کے علاوہ انگریزوں کی حمایت نے اندرونی انقلابات کا بھی سدباب کیا اور اودھ دونوں قسم کے خطرات سے محفوظ ہو گیا ہندوستان کا ایک بہت ہی زرخیز حصہ ہونے کی وجہ سے یہاں ہمیشہ سے دولت کی فراوانی تھی۔ سیاسی استحکام سے اقتصادی حالت بہتر ہو گئی۔ چنانچہ جب تک حسن انتظام رہا یہاں کے لوگ خوشحال رہے اور شاہی خزانہ میں بھی کثیر رقم جمع ہوتی رہی۔ برہان الملک نے آمدنی دو کروڑ تک پہونچادی تھی[1] ۔ مرتے وقت انھوں نے نو کروڑ روپیہ چھوڑا تھا[2] ۔ صفدر جنگ اور شجاع الدولہ کے عہد میں آمدنی میں مزید اضافے ہوئے ۔ آصف الدولہ کو خزانہ بھرا ہوا ملا اور انھوں نے داد و دہش اور رعایا پروری کا وہ بازار گرم کیا کہ لکھنؤ میں مثل مشہور ہو گئی کہ "جس کو نہ دے مولا اسے دے آصف الدولہ[3] ۔ سعادت علی خاں نے نصف ملک انگریزوں کے ہاتھ میں دیدینے کے باوجود چودہ کروڑ روپیہ خزانے میں جمع کیا[4] ۔ اس کے بعد لکھنؤ کی معاشرت کا مطالعہ بڑی حد تک اسی کثیر رقم کے خرچ کی کہانی ہے۔ غازی الدین حیدر نے ملک کی آمدنی کے علاوہ اس رقم میں سے چار کروڑ روپیہ خرچ کیا۔ نصیر الدین حیدر نے نو کروڑ تیس لاکھ روپیہ خرچ کیا[5] ۔ محمد علی شاہ اور امجد علی شاہ کی روک تھام سے پھر کچھ رقم خزانہ میں جمع ہوئی۔ امجد علی شاہ بڑے خسیس واقع ہوئے تھے ۔ بقول رجب علی بیگ سرور ان کے زمانہ میں زرگل تک خزانۂ عامرہ میں داخل ہوتا تھا[6] ۔ انھوں نے ایک کروڑ چھتیس لاکھ روپیہ چھوڑا۔ لیکن واجد علی شاہ نے پھر خزانے کا منھ کھول دیا ۔ ۳۰ نومبر سنہ کو ان کے خزانے میں صرف تین لاکھ کی رقم رہ گئی تھی جبکہ پچاس لاکھ روپیہ عملۂ شاہی اور وثیقہ داروں کے مطالبات کے طور پر بقایا میں پڑا ہوا تھا[7] ۔

اودھ میں انگریزوں کے اقتدار اعلیٰ اور ان کی امدادی فوج کی موجودگی نے فرمانروائیں اور اعیان حکومت کو سیاسی اعتبار سے بالکل معطل کر دیا تھا۔ اس تعطل کی وجہ سے ان کے سامنے سلطنت کا کوئی نصب العین نہ رہا اور دولت کی زیادتی نے انھیں تفنن و تعیش کا شکار بنادیا۔ عام طور پر سیاسی استحکام معاشی استحکام کا ضامن ہوتا ہے اور خوشحالی اس کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے لیکن اودھ کا سیاسی استحکام چونکہ ایک خاص نوع کے سیاسی انحطاط کا رہین منت تھا اس لئے یہاں خوشحالی نے ایک انحطاطی شکل اختیار کی جس میں اسلامی جاگیرداری نظام کے زوال پذیر عناصر کے ساتھ اودھ کی رومان انگیز مقامی روایات اور انگریزوں کی کھوکھلی نقالی کی کارفرمائی دکھائی دیتی ہے ۔ لکھنؤ کی معاشرت ایک لحاظ سے ہند اسلامی تہذیب کا ایمائی رنگ پیش کرتی ہے لیکن شاہانِ اودھ کی زندگی اور دربار میں مقامی روایات اور انگریزی اثرات کا جو دخل دکھائی دیتا ہے اسکی روشنی میں اس کا مطالعہ ان کی نشاں دہی کے بغیر ایک حد تک ادھورا رہ جاتا ہے ۔ انحطاط پذیر انگریزی اثرات کے پیش نظر جادو ناتھ سرکار نے تو اودھ کی تہذیب کے متعلق یہاں تک کہدیا ہے کہ وہ انگلو مسلم تہذیب کی ایک ناجائز پیداوار تھی[8] ۔

اودھ میں ایک اور عنصر بھی کارفرما تھا جس کے نتائج اودھ کی معاشرت کے حق میں بہت دور رس ہوئے ۔ اودھ کے حکمراں

۱ے مقدمہ شباب لکھنؤ، از منشی احمد علی صفحہ ۸

۲ے عماد السعادت از غلام علی صفحہ ۳۹

۳ے خم خانہ جاوید از لالہ سری رام جلد اول

۴،۵ے A Journey Through the Kingdom of Oude vol I page 309

۶ے فسانۂ عبرت صفحہ ۲۵

۷ے A Journey Through the Kingdom of Oude vol I page 309

۸ے Fall of the Mugal Empire J. N. Sarkar vol IV p. 349

انگریزوں کے دستِ نگر تھے لیکن بادشاہ دہلی سے انھوں نے بلاشبہ آزادی حاصل کرلی تھی۔ صحیح معنوں میں یہ ان کا کارنامہ نہ تھا بلکہ دہلی کی کمزوری اور انگریزوں کی حکمت عملی کا ایک ادنیٰ کرشمہ تھا لیکن دہلی سے آزادی کے نشہ میں وہ ایسے سرشار تھے جیسے واقعی انھوں نے اسے اپنی قوتِ بازو سے حاصل کیا ہو۔ چنانچہ غازی الدین حیدر کو بادشاہت ملی تو سب سے پہلے وہ شہزادہ سلیمان شکوہ سے مساویانہ ملاقات کے طالب ہوئے[1]۔ خود مختاری کا یہ زعم خواہ کتنا ہی مغالطہ آمیز کیوں نہ ہو لیکن لکھنؤ والوں میں دہلی کی ہمسری کا جذبہ اور اپنی کارگزاریوں پر اعتماد اسی کی بدولت پیدا ہوا۔ اسی کی وجہ سے یہاں ریاست کے مقابلہ میں شانِ ریاست بڑھتی رہی اور یہاں کی زوال آمیز تہذیب کمال نما بن گئی۔

ان سیاسی، معاشی اور تہذیبی محرکات کو ذہن میں رکھ کر جب لکھنؤ کی معاشرت پر نظر ڈالی جاتی ہے تو اس کے تین پہلو خاص طور سے نمایاں دکھائی دیتے ہیں۔ ایک تعیش پسندی، دوسرا مذہبی معتقدات کا ایک خاص رنگ اور تیسرا علمی و ادبی مذاق۔

اودھ میں تعیش پسندی کا رجحان شجاع الدولہ کے عہد سے شروع ہوا۔ وہ عورتوں کے خاص طور سے شایق تھے۔ نواب وزیر کے اس شوق کا ایک پہلو یہ تھا کہ ان بےشمار عورتوں کو چھوڑ کر جو حرم سرا کی زینت تھیں بازاری عورتوں کی ایک کثیر تعداد فیض آباد کی زینت بن گئی تھی۔ شجاع الدولہ کی نظرِ التفات نے انھیں اتنا دولت مند کردیا تھا کہ ان میں اکثر طوائفیں ڈیرے دار تھیں۔ جب وہ ملک کے دورے پر جاتے تو ان طوائفوں کے ڈیرے ان کی سواری کے آگے آگے چلتے۔ ان کا یہ رنگ ڈھنگ دیکھ کر ان کی فوج میں ادنیٰ و اعلیٰ نے بھی علانیہ یہی طریقہ اختیار کیا[2]۔ آصف الدولہ غالباً عورتوں سے دلچسپی رکھنے کی صلاحیت نہ رکھتے تھے لیکن انھوں نے دولت کی جو افراط کی اور لہو و لعب کی جو فضا پیدا کی وہ امراء کی شوقینی میں اضافہ کرنے کے لئے کافی تھی۔ شاہدانِ بازاری کی کثرت کی وجہ سے شررؔ کے الفاظ میں "فیض آباد دلہن بن گیا تھا[3]۔" لکھنؤ اب اس سے بھی آگے بڑھ گیا۔ غازی الدین حیدر نے "سعادت علی خاں کی گاڑھی کمائی کا روپیہ اربابِ نشاط پر وقف کردیا" اور "لکھنؤ میں گلی کوچے میں مینا بازار لگ گیا[4]۔" نصیر الدین حیدر کے "جلسے وہ ہر وقت پیشِ نظر جو محمد شاہ کو خواب میں میسر نہ ہوا[5]۔" ان کی دلبستگی کے لئے پری چہرہ عورتوں کا ایک جمع غفیر تھا جو جلسہ والیاں کہلاتی تھیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بازاری اور ادنیٰ درجہ کی عورتیں ان کے عیش و نشاط کی محفلوں کو گرم رکھتی تھیں۔ ان سب کا ذکر ان کے معاصر کی زبان سے سنئے :-

"ہزار بارہ سے جلسہ والی حور وش، برق کردار، کبک رفتار، نغز گفتار، از پا تا فرق دریائے جواہر میں غرق، دست بستہ روبرو کھڑی رہی ...... ہر وقت راجہ اندر کا جلسہ رہا[6]۔"

"جلسے والیاں نادرِ زمانہ، شہرۂ آفاق، گائنیں پری چہرہ، موسیقی میں یکتا، دلبری میں طاق، ان کے علاوہ ہزاروں مہ سیما، رشکِ مہر، کم سن ...... کہاریاں پریوں کی صورت کی ...... سو طائفہ شہر کا چیدہ اور نسو دہات کا پسندیدہ نوکر تھا[7]۔"

---

[1] سوانحات سلاطین اودھ از کمال الدین حیدر جلد اول صفحہ ۲۴۵

[2] Memoirs of Delhi and Faizabad, Vol. II, P-10 - Shujauddaula
by A.L. Srivastava, Vol II P.375

[3] گزشتہ لکھنؤ از شررؔ لکھنوی صفحہ ۱۵ [4] شباب لکھنؤ صفحہ ۳۰ [5] فسانۂ عبرت صفحہ ۹

[6] دیباچہ فسانۂ عجائب صفحہ ۱۰ [7] فسانۂ عبرت صفحہ ۱۰-۱۱

امجد علی شاہ بڑے مذہبی اور ثقہ آدمی تھے لیکن ایک سولہ برس کی سبزی فروش کے تیرِ عشق کا وہ بھی نشانہ ہوئے تھے[1] جس نے ان کی زوجیت میں رہ کر سلطان محل کا خطاب پایا تھا[2]۔ واجد علی شاہ نے ولی عہدی ہی کے زمانے سے طوائفوں اور کسبیوں کو گھر ڈالنا شروع کر دیا تھا۔ انھوں نے ان کو موسیقی کی تعلیم دینے کے لئے پری خانہ کی ترتیب کی تھی۔ ایک آدمی عورتوں کی فراہمی پر مامور تھا جو "معروضہ" کے نام سے بادشاہ سلامت کی سرکار میں انھیں پیش کیا کرتا تھا[3]۔ یہ رقص و سرود کی محفلیں گرم کرتیں اور اکثر بادشاہ کا پہلو بھی۔ چنانچہ خود لکھتے ہیں :-

"یہ تمام جلسہ عشق باز و معشوق مزاج میری نظر میں تھا۔ ان میں اکثر حاملہ ہو کر محل کے رتبہ پر فائز ہوئیں"[4]۔

پری خانہ کی رومان انگیز ترتیب و تنظیم کے علاوہ رہس کی طیاریاں ہوتیں اور مینا بازار سجائے جاتے[5]۔ حضور باغ میں ساون کے مہینے میں جوگی اور جوگن کے جلسے ہوتے۔ واجد علی شاہ جوگی بنتے اور پریاں جوگن بن کر "ناگر سانولا سے یاری جوگن بھئی رے" گاتیں۔ گھڑی رات کے بعد جوگی پر کنہیا کی حالت طاری ہوتی[6]۔ تخت نشینی کے بعد اگرچہ بیگموں اور پریوں کی بدچلنی، بے وفائی اور رقابت کی وجہ سے بادشاہ کے دل و دماغ پر اضمحلال طاری ہو چکا تھا لیکن بظاہر وہ اور بھی کھل کھیلے۔ پری خانہ کی از سرِ نو ترتیب عمل میں آئی اور اتنی بازاری عورتیں، سازندے اور رکھا دھنے ملازم ہوئے کہ خود ان کے بیان کے مطابق "تمام شہر میں ناچ گانے کے واسطے کسبی عورتیں اور طبلچیان کیمیا ہو گئے تھے"[7]۔ بالآخر ان کی عیش پرستی کی تان قیصر باغ کے میلوں پر جا کر ٹوٹی جو دراصل حضور باغ کے پرائیویٹ جلسوں کی بڑی شکل تھے۔

سلاطین کی تعیش پسندی اور پست مذاق کی بدولت لکھنؤ کی معاشرت میں طوائف اور دوسری بازاری اور ادنیٰ درجہ کی عورتوں کو ایک اہم حیثیت حاصل ہو گئی۔ ان میں سے متعدد سلاطین کی منظورِ نظر ہو کر بیگمات اور محلات کے درجہ تک پہونچیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ طوائفوں اور ادنیٰ درجہ کی دوسری عورتوں سے تعلق عام طور پر باعثِ فخر سمجھا جانے لگا۔ رقص و سرود کی ان محفلوں کے علاوہ جو شوقین مزاج لوگوں یا اربابِ نشاط کی قیام گاہوں پر ہوتیں، شاہدانِ بازاری کا ناچ گانا خاص و عام کے لئے ایک اہم ذریعۂ تفریح بن گیا۔ ان محفلوں سے مردوں کی دلچسپی تو خیر فطری تھی لیکن اس عام فضا سے عورتیں بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں اور شاہدانِ بازاری نے ان میں بھی رسوخ حاصل کیا۔ مردانی محفلوں کی طرح زنانی محفلیں بھی منعقد کی جاتیں جن کی روحِ رواں ڈومنیاں ہوتیں[8]۔ طوائفوں کے اس عمل دخل نے مردوں اور عورتوں دونوں کے کردار پر اثر ڈالا۔ مرد عام طور پر جلوہ پرست ہو گئے تو عورتوں میں نمائشِ حسن کا جذبہ پیدا ہوا۔ عمل اور ردِ عمل کے اس سلسلہ میں بیگمات اور طوائفیں ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔ چنانچہ عشوہ طرازی کے ساتھ تہذیب و شائستگی کا بھی ایک خاص تصور پیدا ہوا جس کے تحت طوائفوں کے کوٹھے آدابِ مجلس سیکھنے کے لئے سب سے بڑی درسگاہیں قرار پائے۔ لکھنؤ کی معاشرت اپنی بہترین شکل میں حسن پرستی اور ادا بازی کی آئینہ دار بن گئی تو اپنی بدترین شکل میں بے حیائی اور بے شرمی کی حامل۔ ان دونوں زاویوں کے نمونے علی الاعلان خود فرح بخش یا محل شاہی نے پیش کئے اور سارے لکھنؤ کو عیش پرستی کا اذنِ عام دیدیا۔ لکھنؤ کے تعیش کا لب لباب یہی ہے کہ معمولی حالات میں جو چیزیں سلاطین و امراء کی نجی زندگی تک محدود رہ سکتی تھیں، وہ مجلسی زندگی میں بھی بلاتکلف داخل ہو گئیں اور خلوت و جلوت میں بہت کم تھوڑا فرق رہ گیا۔

---

۱ A Journey through Kingdom of Oude. Vol. II, P. 144

۲ محل خانہ شاہی صفحہ ۳۹ — ۳ محل خانہ شاہی صفحہ ۱۰۱ — ۴ محل خانہ شاہی صفحہ ۱۰۹ — ۱۱۰ — ۵ محل خانہ شاہی صفحہ ۹۶ تا ۱۰۱ —

۶ محل خانہ شاہی صفحہ ۱۴۲ — ۷ گزشتہ لکھنؤ صفحہ ۲۱۶ —

لکھنؤ کا تعیش ایک بت ہزار شیوہ تھا۔ عاشق مزاجی، وصال طلبی، خوش وقتی، تماش بینی، سطحیت، ابتذال، بازاریت اور چھیڑ چھاڑ اس کے ہمرکاب تھیں۔ عورت، شعر و نغمہ اور ناچ رنگ کے ساتھ رندی و سرمستی سے شغف پیدا ہونا بھی لازمی تھا۔ آصف الدولہ رات دن شراب میں مدہوش رہتے تھے[1]۔ اس کے علاوہ روز نہایت تیز قسم کی ترکی افیون بھی استعمال کرتے تھے[2]۔ سعادت علی خاں بھی کثرت سے شراب پیتے تھے لیکن ۱۸۰۱ء سے انھوں نے اسے بالکل ترک کر دیا تھا[3]۔ غازی الدین حیدر کثرت منشیات سے مست الست رہتے[4]۔ نصیر الدین حیدر شراب کے نشہ میں اتنے چور ہو جاتے تھے کہ انھیں روز رات کو سہارا دے کر ان کے یوروپین مصاحبوں کے درمیان سے پردے کے پیچھے لے جایا جاتا تھا۔ سلاطین کی طرح امراء اور دوسرے طبقات کے افراد میں اس قسم کی مثالوں کے علاوہ معاصرین کے بیانات سے لکھنؤ میں منشیات کے عام رواج کا پتہ چلتا ہے یہاں کے بازاروں میں شراب، بھنگ، چرس اور افیون وغیرہ بکثرت فروخت ہوتی تھیں اور لوگ ان کے نشہ میں مست میں مست و سرشار نظر آتے تھے۔ رجب علی بیگ سرور مینا بازار کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"کوئی ککڑ والے کو بلا کے سلفے کے دم لگاتا ہے، کوئی گانجے چرس کے دھوئیں اڑاتا ہے[5]"

"...... ایک طرف بھنگیڑ میں ماہ پارا، غضب کا نکھار .... افیونیوں کے جلسے، چسکی کا دور، غنودگی کا مزا ملتا۔ فرنی کے خوانچے موجود، بمبئی کا پونڈا چھلتا۔ مدک کے حقے دھواں دھار ......[6]"

اسی طرح واجد علی شاہ نے بھی ایک موقع پر مینا بازار کے بیان میں لکھا ہے :-

"باوجود سختی محتسب و قاضی فعلِ ناجائز کے مرتکب ہوتے تھے ...... اپنی زندگی شیطان پرستی، بھنگ نوشی، شراب خواری میں بسر کرتے تھے۔ یہ فرقۂ مستان بادہ پرست، سرشاران بدمست کھانے پینے کی چیزوں سے ہاتھ نہیں اٹھاتا۔ ان سیہ رویوں کا شور و غل خم کی تلچھٹ اور مٹی میں ملے ہوئے زمین پر لوٹنا سرور سے خالی نہ تھا۔ اسی طرح مدک پینے والے اور خوش طبع افیونی جب اپنے گروہ میں قدم رکھتے تھے تو جزا و سزا کو بھول کر اور غفلت میں غافل ہو کر بسر کرتے تھے۔ کوئی چرٹ پی کر اونگھ رہا ہے۔ ایک ...... تر خشک، پکی ہوئی، ٹپکی ہوئی، پسی ہوئی منشی چیزوں سے اپنی خواہش کے موافق کام لے رہا تھا[7]"

لکھنؤ میں دولت بھی تھی اور ریاست بھی لیکن جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے یہاں دولت و ریاست کا مظاہرہ زیادہ غالب تھا۔ اس کا ایک بڑا محرک دہلی کی ہمسری کا جذبہ تھا۔ اگرچہ یہاں وہ سنجیدہ اصول نہ تھے جو سلطنت مغلیہ کے عروج کے زمانہ میں دہلی کی عظمت کے ضامن رہ چکے تھے لیکن اس میں شک نہیں کہ جہاں تک ظاہری شان و شوکت کا تعلق ہے لکھنؤ نے اس کا ایک

---

۱ تاریخ فرح بخش بحوالہ تاریخ اودھ از نجم الغنی

۲ Fall of the Mughal Empire - Sarkar

۳ A Journey through the Kingdom of Oude, Vol - I, P. 309

۴ مقدمہ شباب لکھنؤ صفحہ ۲۹

۵ شباب لکھنؤ صفحہ ۱۰

۶ فسانۂ عبرت صفحہ ۴۷

۷ فسانۂ عبرت صفحہ ۹۵

۸ محل خانۂ شاہی صفحہ ۱۱۴

نظر فریب نمونہ پیش کیا۔ سلاطین و امراء کے اسراف، داد و دہش، علم و فن کی قدر دانی اور تعمیرات کے شوق میں تو دولت و ریاست کی نمائش مقصود تھی ہی اس سے آگے بڑھ کر روزمرہ کی زندگی، شادی بیاہ، تہوار، رسم و رواج، وضع قطع، تفریحات و مشاغل غرض تمام معاملات میں یہ رجحان حاوی تھا۔ لکھنؤ میں روپیہ پانی کی طرح بہہ رہا تھا اور چونکہ اس میں عالی ہمتی کے ساتھ پست مذاقی کا بھی دخل تھا اس لئے ادنیٰ درجہ کے لوگ خصوصیت کے ساتھ بے اندازہ دولت کے مالک ہو گئے تھے۔ یہ لوگ امارت کے مظاہرے میں خاندانی رئیسوں سے بھی زیادہ گرم جوشی دکھاتے۔ منشی احمد علی لکھتے ہیں :-

"ان نو دولتوں کی وجہ سے شہر میں ایک طوفان بے تمیزی برپا ہو گیا۔ اظہار دولت و ثروت نمود جاہ و حشمت سے ہر کوچہ و برزن میں بہار آگئی۔ امرائے دولت و اعیان سلطنت کے جلوس سواری کے کر و فر سے ہر طرف رونق تازہ پیدا ہو گئی۔ کہیں راہ گلی میں نوبت و نقارہ کی صدائیں ماہی مراتب کی شان و شوکت سے چشم و گوش لذت اٹھاتے کہیں یارانِ بے تکلف کی صحبت میں نائے و نوش کی آوازوں اور پری پیکروں کی جلوہ نمائی سے دل و دماغ پر عالم سرور و خوشی طاری ہوتا ہے۔"[1]

نمائش، تکلف اور تصنع لازم و ملزوم ہیں۔ لکھنؤ میں درباری اور مجلسی زندگی کا فروغ نشست و برخاست، صاحب سلامت اور بول چال وغیرہ میں آداب و تکلفات کو داخل کرنے کے لئے کافی تھا اس پر جاہ و حشمت کی نمود مستزاد ہوئی اور ساری معاشرت ظاہرداری، تکلف اور تصنع میں کھو کر رہ گئی۔ امارت کی فضا نے آن بان، وضعداری، نازک مزاجی اور بانکپن وغیرہ کو بھی انتہا تک پہونچا دیا۔ اس کے ساتھ خوشحالی، بے فکری اور اپنی بڑائی کے احساس نے تکلف و تصنع کے خاکوں میں جدت و اختراع اور انفرادیت کا رنگ بھرنے کا خوب موقع دیا۔ لکھنؤ والوں نے معمولی سے معمولی چیز کو فن کے درجہ تک پہونچا دیا اور جوش کے الفاظ میں "ثقافت کے رخسار پر تتلی کے پروں کی سی رنگین دھاریاں بن گئیں"[2]

(باقی)

---

[1] مقدمہ شباب لکھنؤ صفحہ ۳۷ — [2] دیباچہ مرزا شوق لکھنوی مرتبہ خواجہ احمد فاروقی۔

اعلیٰ قدروں کا حامل

مشرقی پاکستان کا واحد صحیفۂ ادب

ماہنامہ "ندیم" ڈھاکا

پروفیسر ارشد کی ادارت میں جلد منظر عام پر آرہا ہے

زر سالانہ :- سات روپیہ — فی شمارہ :- دس آنے

پتہ :- پرانا پلٹن - ڈھاکا ۲

ہندوستان میں ترسیل زر کا پتہ :-

سید عظیم الرحمٰن سلطان گنج - پٹنہ ۶ (بہار)

رعایتی اعلان

من و یزداں - مذہبی استفسارات و جوابات - جمالستان -

نگارستان - مکتوبات نیاز تین حصے - حسن کی عیاریاں - فراست الید

مذہب - مجموعۂ استفسار و جواب جلد سوم - قول فیصل

شہاب کی سرگزشت - نقاب اٹھ جانے کے بعد

میزان =

یہ تمام کتابیں ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول صرف چالیس روپے میں مل سکتی ہیں۔ — منیجر نگار لکھنؤ

غزل کا نفسیاتی تجزیہ

(صابر شاہ آبادی)

غزل تاریخی و نفسیاتی حیثیت سے تمام اصنافِ سخن میں بڑا ممتاز مقام رکھتی ہے۔ اس نے اپنی داخلی و خارجی خصوصیات سے زندگی کی ایسی پاکیزہ عکاسی کی ہے کہ اسے بجا طور پر تصویرِ حیات کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اُس زمانے کی بات ہے جسے شاعری کا کلاسکل دور کہتے ہیں، جب "آنسو" کو آنشو بھی کہا جاتا تھا۔

اسی لئے تغزل رفتہ رفتہ اپنی نفسیاتی کشش کی بناء پر ایک عالم کی تسکین کا سامان بن گیا اور دیگر اصنافِ سخن میں بھی اس کی آمیزش لازمی ہوگئی۔ چنانچہ مثنویوں، قطعات اور قصیدوں کے وہی حصے اپنے اختصار کے باوجود دیگر تمام حصوں پر بھاری ہیں جن میں تغزل پایا جاتا ہے۔

اور تو اور غالب ایسے رنگین مزاج شاعر کو بھی :- "بنتی نہیں ہے ساغر و مینا کہے بغیر"۔ کا منت کش ہونا پڑا۔

تغزل کے سلسلہ میں دہلوی شعراء کو لکھنوی شعراء پر ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ انھوں نے جذبات کی صحیح ترجمانی کی اور انھوں نے زیادہ تر تصنع و تکلف اور رعایت لفظی سے کام لیا۔

تغزل ہر چند تغزل کی جامع تعریف ممکن نہیں تاہم اتنا کہا جا سکتا ہے کہ "وہ لطیف حقیقت یا نفسیاتی احساس جو شاعر کے قلب و روح میں تلاطم برپا کردے اور دلنشین طور پر ظاہر کر دیا جائے، اصل تغزل ہے"۔ یہ نفسیاتی حس کم و بیش ہر شخص میں پائی جاتی ہے اسی لئے اس کے اظہار میں اکثر چھوٹے بڑے شعراء کے خیالات لاشعوری طور پر آپس میں ٹکرا جاتے ہیں جسے بعض اوقات توارد کہتے ہیں اور اسی لئے وہی اشعار زیادہ یاد رکھے جاتے ہیں جن کا تعلق نفسیاتی احساس سے ہے۔

نفسیاتی و غیر نفسیاتی شعر میں ایک لطیف سا فرق ہے، پردہ و نقاب کا سا۔ غیر نفسیاتی شعر میں "شعریت" ہوتی ہے اور نفسیاتی شعر میں "تغزل"۔ شعریت صرف ذوق کو متاثر کر سکتی ہے مگر تغزل روح و وجدان کو۔

مثلاً سودا کا ایک شعر ملاحظہ ہو :-

فکرِ معاش، عشقِ بتاں، یادِ رفتگاں
اس زندگی میں اب کوئی کیا کیا کیا کرے

شعر کے واقعاتی رنگ کے باوصف "یادِ رفتگاں" کو ہم ابھی کھینچ تان کے تغزل کی حدود میں لانے نہیں پاتے کہ "عشقِ بتاں" اور "فکرِ معاش" کا اظہار ہمیں بالکل دوسری سمت لیجاتا ہے جو عشق بتاں والی دنیا سے بالکل مختلف ہے برخلاف اسکے وحشت کا یہ شعر ملاحظہ ہو :-

اللہ رے زورِ مجبوری، خود مجھ کو حیرت ہوتی ہے
جو بار اُٹھا نا پڑتا ہے کیونکر وہ اُٹھایا جاتا ہے

"زورِ مجبوری" سے کسی "بارِ گراں" کو اُٹھا چکنے کے بعد "یہ بار کس طرح اُٹھایا جا سکا" کہنا ایسی دلخراش اور نفسیاتی

مجبوری ہے جو بہر لحہ داد کی بجائے دعا چاہتی ہے۔

حقایقِ لطیفہ میں نے غزل کے لئے نفسیاتی احساسات اور جذباتی حقایق کی شرط رکھی ہے۔ اول الذکر شرط کے متعلق اوپر عرض کر چکا، اب جذباتی حقایق کو لیجئے۔ غالب اور نسبتی کے دو متحد المعنی شعر ملاحظہ کیجئے:-

جانِ غالب، تاب گفتار سے گماں داری ہنوز — سخت بیدردی کہ می پرسی ز ما احوالِ ما (غالب)

پرسید زمن یار کہ احوال تو چوں است — تا حال بہ او شرح دہم، حالِ دگر شد (نسبتی)

اندازِ بیان سے قطع نظر "تا حال بہ او شرح دہم، حال دگر شد" حقیقت ہونے کے ساتھ ساتھ لطیف بھی ہے لیکن اس لطافت سے غالب کی حقیقت محروم ہے، حالانکہ مقطع میں حقیقت کی لطافت کو ظاہر کرنے کا بڑا اہتمام نظر آتا ہے مگر چونکہ نفس حقیقت ہی بے رنگ تھی اس لئے اس اہتمام کے باوصف مقطع ایک عام اور بے کیف ہو کر رہ گیا۔

چونکہ نفسیاتی حقایق ہی کی پابندی دشوار تھی اس لئے اس میں غیر نفسیاتی حقایق سے بھی کام لیا جانے لگا، اور اس میں شک نہیں کہ ان کا اظہار بھی، اگر سلیقہ سے کیا جائے تو وہ کافی کیف انگیز ہوتے ہیں، عشق کی باتیں، عشق کرنے ہی سے نہیں، بلکہ عشق کے سمجھنے سے بھی تعلق رکھتی ہیں۔

ادارۂ فروغ اردو (نقوش) لاہور کے مطبوعات

اور

اس کے خصوصی سالنامے

آپ ہم سے حاصل کر سکتے ہیں، آپ کو صرف یہ کرنا ہے کہ جو کتابیں یا سالنامے مطلوب ہوں ان کی قیمت ہمیں بھیجدیجئے پندرہ دن کے اندر آپ کو ذریعہ رجسٹری مل جائیں گی (وی پی کے ذریعہ سے نہیں بھیجی جا سکتیں)، آرڈر دس روپے سے کم کا نہ ہو، اور محصول ڈاک بحساب ۱۵ فی صدی روانہ کیا جائے۔

منیجر نگار لکھنؤ

ید بیضا۔ سید عابد علی کے دلنشین ڈراموں کا مجموعہ ۵	مولانا ... ۳ ۔ غزالہ ... ۳	افسانہ نمبر ... مجلد ... ۱۲
سیاست الٰہیہ۔ امام ابن تیمیہ کی تصنیف کا ترجمہ ۳	خدانخواستہ ... ۳ ۔ سودیشی ریل ... ۳	منٹو نمبر ... مجلد ... ۶
ہماری داستانیں۔ ہماری قدیم داستانوں کی داستان ۸	کنھیا ... ۳ ۔ سانچ کو آنچ ... ۳	مکاتیب نمبر ... مجلد ... ۱۲
نقوش لطیف ۔۔ مرتبہ احمد ندیم قاسمی ۔ ۳	بقراط ... ۲ ۔ جوڑ توڑ ... ۱	طنز و مزاح نمبر ... ۱۰
مضامین جمال الدین افغانی ... ۵	کارٹون بے قاعدہ ... ۲	طرزی نمبر ... مجلد ... ۱۲
انتقاد۔ سید عابد علی کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ۳	مضامین شوکت ... ۲	شخصیات نمبر۔ دوئم مجلد ... ۱۰
تذکرۂ شعرائے متغزلین ۔ شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی ۸	قاضی جی۔ تین حصے ۔ فی حصہ ... ۳	فطرس نمبر ... ۴
امراؤ جان ادا ... ۱	وغیرہ وغیرہ ... ۳	......

احمدی جماعت اور میں

اول اول جب میں نے اگست ۵۹ء کے "نگار" میں احمدی جماعت کے متعلق اپنے تاثرات کا اظہار کیا۔ تو میں جانتا تھا کہ اس کا رد عمل کچھ نہ کچھ ضرور ہوگا۔ چنانچہ میرے پاس لوگوں کے خطوط آنے شروع ہوئے جن میں اکثر میرے خیال کی تردید میں لکھے گئے تھے لیکن بغیر کسی دلیل کے اور بعض ایسے بھی تھے جن میں بعض حالات و واقعات لکھ کر مجھ سے مطالبہ کیا گیا تھا کہ میں اس جماعت کے متعلق اپنی رائے واپس لوں۔ پھر قسم اول کے خطوط کو تو میں نے نذرِ آتش کر دیا کیونکہ ان میں صرف سب و شتم سے کام لیا گیا تھا لیکن دوسری قسم کے خطوں میں سے ایک خط میں نے نومبر کے نگار میں شایع کر کے اس کا جواب بھی دیا اور نہ معلوم نہیں معترض پر اس کا کیا اثر ہوا، لیکن میرے اس جواب کو دیکھ کر بعض دیگر حضرات کے خطوط ضرور ایسے موصول ہوئے جن کے پیش نظر اس قضیہ کے متعدد پہلوؤں پر اظہارِ خیال کا مطالبہ مجھ سے مطالبہ کیا گیا (گو وہ پہلو اس سے قبل بھی میرے سامنے تھے) مثلاً مجھ سے پوچھا گیا کہ:-

۱- مرزا غلام احمد صاحب کا دعوائے تجدید و مہدویت کہاں تک جایز و درست تھا۔

۲- کیا ان کا دعوائے ظلی نبوت واقعی قابلِ اعتناء ہے اور کیوں؟

۳- کیا وہ اپنی سیرت و کردار کے لحاظ سے واقعی اس کے مستحق تھے کہ انھیں مجدد، مہدی، مثیل مسیح اور غیر تشریعی نبی تسلیم کیا جائے۔

۴- کیا ان کے بعض ارشادات واقعی کوئی ایسی اہمیت اپنے اندر رکھتے ہیں کہ انھیں الہامات ربانی سے تعبیر کیا جائے۔

۵- کیا نزول مسیح و خروج مہدی کے بارے میں جو احادیث پائی جاتی ہیں وہ قابل تسلیم ہیں اور کیا ان کے پیش نظر مرزا صاحب اپنے آپ کو مہدی موعود کہنا درست ہو سکتا ہے؟

۶- کیا انھوں نے یہ نہیں کہا کہ احمدی جماعت کے افراد نماز میں غیر احمدی کی اقتدا نہ کریں اور نہ ان سے اپنی لڑکیوں کی شادیاں کریں ؟ اگر یہ صحیح ہے تو کیا اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اپنے سوا دوسری مسلم جماعتوں کو مسلمان نہیں سمجھتے۔

۷- کیا قرآن پاک کی تفسیر کے سلسلہ میں اس جماعت کی بعض تاویلات خود متن قرآن کے منافی نہیں ہیں۔

۸- کیا اس جماعت کی تبلیغی کوششوں کی بنیاد کسی خاص اخلاقی و روحانی اصول پر قایم ہے۔ یا محض گروہ بندی ہے۔

۹- ان کے مشن نے اس وقت تک جو کچھ کیا ہے، کیا وہ اپنی کیفیت کے لحاظ سے بھی اتنا ہی اہم ہے جتنا کمیت کے لحاظ سے۔

۱۰- کیا ان کا سلسلہ خلافت محض تنظیمی مصالح پر مبنی ہے یا روحانی و اخلاقی صلاحیت پر بھی۔

۱۱- کیا مرزا غلام احمد صاحب کا دعوائے مہدویت سید محمد جونپوری کے دعوائے مہدویت سے علٰحدہ کوئی چیز ہے۔

اور آخیر میں سب سے زیادہ اہم سوال جس کا تعلق صرف میری ذات سے ہے، مجھ سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ

۱۲- کیا میں احمدی جماعت میں شامل ہو جانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو میرے موجودہ عقاید اور احمدی جماعت کا نقطۂ اشتراک کیا ہو سکتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ تمام سوالات اپنی اپنی جگہ خاصی اہمیت رکھتے ہیں، اور مجھے ان سب پر علٰحدہ علٰحدہ گفتگو کرنا ہے لیکن فی الحال دو موانع میرے سامنے حایل ہیں۔ ایک یہ کہ میں اب تک احمدی جماعت کی پوری تاریخ کا مطالعہ نہیں کرسکا ہوں (گو پندرہ بیس کتابیں میری نگاہ سے گزر چکی ہیں) اور دوسرے یہ کہ اگر میں اس سلسلہ کو شروع کر دوں تو پھر بات احمدی جماعت ہی تک محدود نہ رہے گی، بلکہ اس سلسلہ میں مجھے حال و ماضی کی تمام مسلم جماعتوں کی تحریکات کا بھی جایزہ لینا پڑے گا، روایات و احادیث پر بھی گفتگو کرنا پڑے گی اور اسی کے ساتھ بعض قرآنی آیات پر بھی غور کرنا ہوگا۔

ظاہر ہے کہ یہ کام بڑی فرصت چاہتا ہے جو مجھے فی الحال حاصل نہیں۔ تاہم جی میرا بھی یہی چاہتا ہے کہ ایک بار کھل کر اس موضوع پر گفتگو کرسکوں اور ہوسکتا ہے کہ میرا یہ شوق کسی وقت مجھے اس پر مجبور کر دے۔

بارہا خیال آیا کہ چند دن کے لئے قادیان یا ربوہ میں قیام کرکے ان حضرات سے تبادلۂ خیالات کی جرأت کروں، یا کسی احمدی عالم کو اپنے پاس بلاؤں اور اس سے بالمشافہ گفتگو کرکے کسی نتیجہ تک پہونچنے کی کوشش کروں، کیونکہ اس سلسلہ میں مجھے بہت سی باتیں پوچھنا پڑیں گی اور ان کا جواب وہی بہتر دے سکتے ہیں۔ لیکن اب تک اس ارادہ کی تکمیل نہیں ہوسکی۔

بہرحال میں تمام مستفسرین کو اس بات کا یقین دلا دینا چاہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں ایک بار میں ایک قطعی و افادی گفتگو ضرور کروں گا اور یہ سوال ہمت کا نہیں بلکہ محض موقع و وقت کا ہے۔ لیکن ان سوالوں میں سے آخری سوال کا جواب دینے کے لئے میں اب بھی طیار ہوں۔

میرے متعلق یہ سوال کہ میں کسی وقت احمدی ہوسکتا ہوں یا نہیں، اسی وقت پیدا ہوسکتا ہے جب پہلے مجھے مسلمان سمجھ لیا جائے یا کم از کم یہ کہ "میں کافر نہیں ہوں" ۔۔ میرے معتقدات ساری دنیا کو معلوم ہیں اور مسلمانوں کی کوئی روایت پرست جماعت ایسی نہیں جو میرے اسلام و ایمان کی طرف سے مشکوک نہ ہو اسلئے کوئی وجہ نہیں کہ احمدی جماعت کو بھی اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے بنابراں میرے متعلق تو سب سے پہلے یہی طے ہونا ہے کہ میں مسلمان ہوں بھی یا نہیں (احمدی یا غیر احمدی کا سوال تو اس کے بعد پیدا ہوگا)۔ حالانکہ جہاں تک خود میرے یقین و اذعان کا تعلق ہے میں اپنے آپ کو بہت اچھا مسلمان سمجھتا ہوں اور اس دعوے کے ساتھ کہ:-

بسوز غالب آزادہ را دباک مدار
بشرط آنکہ تواں گفت نا مسلمانش

اور یہیں سے کفر و اسلام کی وہ بحث چھڑ جاتی ہے، جو خدا کے تنزیہی و غیر تنزیہی تصور پر جاکر ختم ہوتی ہے اور مجھے علماء ظواہر کی طرف سے مایوس کر دیتی ہے۔ اس جگہ مجھے یہ ظاہر کر دینا چاہئے کہ اس وقت تک احمدی جماعت کا جو لٹریچر میری نگاہ سے گزرا ہے اس میں ضرور خدا کے اس تنزیہی تصور کے اشارات مجھے ملتے ہیں، تاہم اس سلسلہ میں مجھے میرزا غلام احمد صاحب کے دعوائے مہدویت و نبوت ظلی وغیرہ پر غور کرکے یہ دیکھنا ہے کہ میرے، اُن کے خدا میں کوئی فرق تو نہیں، اگر ہے تو کیا؟۔ نہیں ہے تو وہ کونسا نقطۂ اشتراک ہے جس پر میں اور وہ دونوں متفق ہوسکتے ہیں۔

اگر آپ ادبی و تنقیدی لٹریچر چاہتے ہیں تو یہ سالنامے پڑھئے

اصناف سخن نمبر: قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول۔ حسرت نمبر: قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول۔ مومن نمبر: قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول۔
ریاض نمبر: قیمت دو روپیہ علاوہ محصول۔ داغ نمبر: قیمت آٹھ روپیہ علاوہ محصول۔ (جملہ [illegible])
لیکن یہ سب آپ کو [illegible] روپیہ میں مع محصول مل سکتے ہیں اگر یہ رقم آپ پیشگی بھیجدیں۔

منیجر نگار لکھنؤ

باب الاستفسار

(۱)

قتلِ مُرتد

(سید عبدالحئی رضوی - بھاگلپور)

ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام نے مُرتد کو قتل کئے جانے کا حکم دیا ہے - دوسری طرف یہ بھی دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اسلام تلوار سے نہیں پھیلا - ان دونوں کی مطابقت میری سمجھ میں نہیں آئی -

اگر اسلام امن و سکون کا پیغام تھا اور جیسا کہ کہا جاتا ہے، دین کے معاملہ میں وہ "جبر و اکراہ" کو پسند نہیں کرتا، تو پھر قتل مُرتد کے کیا معنی -

اگر کوئی شخص اسلام سے منحرف ہوجاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس کی طرف سے مطمئن نہیں ہے اور اگر آپ اس جرم میں اس کو مستوجب قتل قرار دیتے ہیں، تو گویا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ اسے جبراً اسلام پر قائم رکھنا چاہتے ہیں - میں اس باب میں آپ کی رائے کا متمنی ہوں -

---

(نگار) اس مسئلہ میں آپ جن شبہات سے دوچار ہیں، وہ معمولی نہیں اور مخالفین اسلام نے اس سے کافی فایدہ اُٹھایا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر اسلام نے واقعی قتل مُرتد کا حکم دیا ہے، تو اس کے معنی صرف یہی ہوسکتے ہیں کہ وہ اشاعت دین کے معاملہ میں تلوار سے کام لینے کا بھی مؤید ہے -

اس سے انکار ممکن نہیں کہ اگر آپ احادیث اور فقہا کے فیصلوں کو سامنے رکھیں اور ان روایات و اقوال فقہی کو (بلا لحاظ اس کے کہ احادیث اور احکام فقہاء کی نوعیت کیا ہے) حرفِ آخر قرار دیں تو اس کے سوا چارہ نہیں کہ قتل مُرتد کے حکم آپ بے چون و چرا تسلیم کرلیں، لیکن اگر آپ ان دونوں سے ہٹ کر محض قرآن کو اپنے سامنے رکھیں تو ماننا پڑے گا کہ قتل مُرتد بلحاظ ابتدائی حکم نہیں ہے قرآن میں لفظ مُرتد ہم کو کسی جگہ نظر نہیں آتا - لیکن مصدر ارتداد کا صیغۂ ماضی (بحالت واحد، تثنیہ، جمع) تین[۱] جگہ ضرور استعمال کیا گیا ہے :- "فارتد بصیرا" (سورۂ یوسف) - "فارتدا علیٰ آثارہما قصصا" (سورۂ کہف) - "ان الذین ارتدوا علیٰ ادبارہم" (سورۂ قتال) - اسی طرح لفظ یرتد (صیغۂ مضارع) تین جگہ استعمال کیا گیا ہے (۱) "قبل ان یرتد الیک طرفک" (سورۂ نمل) - (۲) "لا یرتد الیہم طرفہم" (سورۂ ابراہیم) - (۳) "من یرتد منکم عن دینہ" (مائدہ) — ایک جگہ لفظ لا ترتدو پھر سورۂ بقر میں آیا ہے (و من یرتدد منکم عن دینہ) سو ان میں اول الذکر دو آیتوں کا تعلق دینی ارتداد سے نہیں ہے — البتہ سورۂ مائدہ و سورۂ بقر کی آیتوں میں ضرور

اس کا ذکر ہے۔

بعض آیات ایسی بھی ہیں جن میں بغیر استعمال لفظ مرتد یا ارتداد، اسلام سے پھر جانے والوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

۱۔ سورۂ نحل میں ارشاد ہوتا ہے:۔

"من کفر باللہ بعد ایمانہ الا من اُکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ولاکن من شرح بالکفر صدراً فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم"۔

(جس نے ایمان لانے کے بعد خدا سے انکار کیا (سوا اس حالت کے کہ وہ اس پر مجبور کیا گیا ہو حالانکہ اس کا دل مطمئن ہے) اور دل کھول کر کفر پر اتر آیا۔ سو ایسے لوگوں پر خدا کا غضب نازل ہوگا)

۲۔ اسی طرح سورۂ آل عمران میں ہم کو مسلسل پانچ آیتیں ایسی ملتی ہیں جن میں ایمان سے پھر جانے والوں کا ذکر کیا گیا ہے:۔

"کیف یہدی اللہ قوماً کفروا بعد ایمانہم وشہدوا ان الرسول حق وجاءہم البینات ——— واللہ لایہدی القوم الظالمین ——— اولئک جزاؤہم ان علیہم لعنۃ اللہ والملائکۃ والناس اجمعین، خالدین فیہا، لایخفف عنہم العذاب ولاہم ینظرون ——— الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان اللہ غفور رحیم ——— ان الذین کفروا بعد ایمانہم ثم ازدادوا کفراً لن تقبل توبتہم واولئک ہم الضالون"۔

ان تمام آیات کا مفہوم یہ ہے کہ جو لوگ ایمان کے بعد کفر میں مبتلا ہوئے وہ اللہ، ملائکہ اور انسانوں کی لعنت کے مستحق ہیں، اور نہ ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی نہ ان کی توبہ قبول کی جائے گی۔

۳۔ سورۃ النساء میں بھی ایک جگہ اسی قسم کی آیت پائی جاتی ہے:۔

"ان الذین آمنوا ثم کفروا، ثم آمنوا ثم کفروا، ثم ازدادوا کفراً، لم یکن اللہ لیغفر لہم ولا لیہدیہم سبیلا"۔

(یعنی وہ لوگ جو بار بار ایمان لائے اور بار بار کفر میں مبتلا ہوئے ان کے لئے کوئی مغفرت و ہدایت نہیں ہے)

۴۔ اسی سلسلہ میں سورۂ براءت کی ایک آیت ملاحظہ ہو:۔

"لاتعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم۔ ان نعف عن طائفۃ منکم نعذب طائفۃ بانہم کانوا مجرمین"۔

(یعنی تم دین سے پھر گئے تھے اور اب اس پر عذر پیش کرتے ہو)

۵۔ سورۂ مائدہ کی وہ آیت جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، یہ ہے:۔

"یاایہا الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینہ فسوف یاتی اللہ بقوم یحبہم ویحبونہ اذلۃ علی المومنین، اعزۃ علی الکافرین، یجاہدون فی سبیل اللہ"۔

(یعنی اگر تم میں سے کوئی اپنے دین سے پھر کر مرتد ہو گیا ہے تو ہو جانے دو، اللہ ایک دوسری جماعت لے آئے گا جو اس سے محبت کرنے والی ہے اور وہ خدا کی راہ میں اپنی کوششیں صرف کرے گی)

۶۔ سورۂ بقر کی آیت یہ ہے:۔

"ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت وہو کافر، فاولئک حبطت اعمالہم فی الدنیا والآخرۃ واولئک اصحاب النار ہم فیہا خالدون"۔

(یعنی اگر تم میں کوئی شخص دین سے پھر جائے اور کفر ہی کی حالت میں مرے تو وہ عذاب جہنم کا مستحق ہوگا)

ان تمام آیات میں - نمبر (۱) سے لیکر نمبر (۴) تک لفظ ارتداد یا اس کا کوئی مشتق استعمال نہیں کیا گیا، لیکن اس کا مفہوم ارتداد ہی ہے، کیونکہ ان سب میں "کفر بعد ایمان" کا ذکر کیا گیا ہے جسے ہم ارتداد ہی کہہ سکتے ہیں۔ اس کے بعد آیات نمبر ۵ و نمبر ۶ میں البتہ ارتداد کے مشتقات یرتد اور یرتدد استعمال کئے گئے ہیں۔ لیکن ان میں کہیں ارتداد کی سزائے قتل کا ذکر نہیں ہے اگر آپ اول الذکر چار آیتوں کو (جن میں صاف صاف ارتداد کا ذکر نہیں ہے) نظر انداز کر دیں تو سورۂ مائدہ اور سورۂ بقر کی آیتوں میں تو ضرور سزائے قتل کا اظہار ہونا چاہئے تھا جن میں پوری وضاحت اور خاص اہتمام کے ساتھ یرتد اور یرتدد کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں - لیکن وہاں بھی اس کا ذکر نہیں پایا جاتا۔

عیسائی البتہ سورۂ بقر کی مندرجۂ بالا آیت کے پیش نظر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ قرآن نے قتل مرتد کا وحشیانہ حکم دیا ہے۔ اور انھوں نے یہ استنباط لفظ فلیمت سے کیا ہے کیونکہ اس کا مفہوم انھوں نے غلطی سے "مار ڈالا جائے" سمجھا ہے۔ حالانکہ "فیمت و ھو کافر" کا مفہوم یہ ہے کہ "کفر کی حالت میں مرجائے"!

لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ امام شافعی کے متعلق بھی یہی کہا جاتا ہے کہ انھوں نے قتل مرتد کا استنباط اسی آیت سے کیا تھا۔

بہرحال قرآن مجید میں کسی جگہ مرتد کو قتل کر دینے کا حکم نہیں پایا جاتا۔ البتہ کتب احادیث میں (مثلاً ابن ماجہ، نسائی، ترمذی، ابو داؤد، مسند امام حنبل وغیرہ) ہر جگہ بہ سلسلۂ ذکر حدود، قتل مرتد کا حکم صاف صاف موجود ہے اور بخاری میں تو ایک باب ہی باستتاب المرتدین کے عنوان سے قایم کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح فقہاء اسلام کی کتابوں میں ہم کو ہر جگہ قتل مرتد کے احکام نظر آتے ہیں۔

اس لئے اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب قرآن پاک میں قتل مرتد کا حکم کسی جگہ نہیں پایا جاتا، تو پھر احادیث میں کیوں ہے؟ - اس کے دو ہی سبب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ ہم ان تمام احادیث کو موضوع قرار دیں، یا یہ کہیں کہ راویانِ احادیث نے رسول اللہؐ کے منشاء کو صحیح نہیں سمجھا اور جن حالات کے تحت رسول اللہؐ نے قتل مرتد ضروری قرار دیا تھا انھیں نظر انداز کر دیا یقیناً ہم تمام احادیث کو غلط نہیں کہہ سکتے اور نہ یہ تصور کر سکتے ہیں کہ رسول اللہؐ کلام الہی کے منشاء کے خلاف کوئی حکم دے سکتے تھے، اس لئے اب صورت صرف یہی رہ جاتی ہے کہ جن صورتوں میں رسول اللہؐ نے قتل مرتد کو ضروری قرار دیا تھا وہ یقیناً کچھ اور رہی ہوں گی۔

اس سلسلہ میں جب ہم تاریخ اور واقعات قتل مرتد کی جستجو کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ اسلام میں اس سزا کے ہم کو صرف دو واقعے ملتے ہیں، ایک عکل کا اور دوسرا وہ جب رسول اللہؐ کی رحلت کے بعد مرتدین کے خلاف حضرت ابوبکر نے جنگجوئی کی۔ لیکن ان دونوں کا تعلق محض ارتداد سے نہ تھا۔

عکل کا واقعہ یہ ہے کہ اسلام لانے کے بعد جب اس نے شکایت کی کہ مدینہ کی آب و ہوا اس کے لئے موافق نہیں ہے تو اس سے کہا گیا کہ تم علومت کے اونٹوں کی چراہ گاہ پر چلے جاؤ کیونکہ وہاں کا موسم اچھا ہے، چنانچہ یہ اپنے ساتھیوں سمیت وہاں چلا گیا اور یہاں پہونچکر وہ اونٹوں کے محافظوں کو قتل کر کے ان کا گلہ چرا لے گیا اور مرتد ہو گیا۔

اس صورت میں اس قصاص کو محض قصاص ارتداد نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ اس نے مرتد ہونے کے بعد لوٹ مار بھی کی تھی جس کی پاداش میں اسے قتل ہونا چاہئے تھا، جیسا کہ سورۂ مائدہ کی حسب ذیل آیت سے ثابت ہوتا ہے:-

"انما جزاؤ الذین یحاربون اللہ و رسولہ و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا، او یصلبوا او تقطع ایدیہم و ارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض"

(یعنی وہ لوگ جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے والے ہیں، ان کی سزا یہی ہے

کہ انھیں قتل کر دیا جائے، سولی دیدیجائے یا ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دئے جائیں یا خارج البلد کر دیا جائے)

اس سلسلہ میں جب حضرت عائشہ کی وہ حدیث میری نگاہ سے گزری جس میں آپ نے مرتد کی سزا کے متعلق رسول اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "انھیں قتل کر دیا جائے، سولی دیدی جائے یا جلا وطن کر دیا جائے" (ملاحظہ ہو ابو داؤد باب حدود۔ مسند حنبل اور تفسیر طبری) تو قرآن پاک کی محولۂ بالا آیت کے پیش نظر (جس میں انھیں تین سزاؤں کا ذکر کیا گیا ہے) مجھے یقین ہو گیا کہ جن احادیث کو قتل مرتد کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے ان سے مراد ارتداد محض نہیں ہے بلکہ اس میں فساد فی الارض اور تخریب امن و سکون بھی شامل ہے جو حکومت کے خلاف بغاوت و غداری کے مترادف ہے اور اس کی سزا یقیناً قتل ہی ہونا چاہئے۔ جس پر موجودہ زمانہ میں بھی عمل کیا جاتا ہے۔

رہا حضرت ابوبکر کا مرتدین کے خلاف جنگ کرنا، سو اس کا سبب بھی محض ارتداد نہ تھا بلکہ بغاوت و غداری تھی جس سے ملک کے امن و سکون اور مسلم اجتماعیت کے درہم برہم ہو جانے کا اندیشہ تھا۔

بہرحال ارتداد محض کی سزائے قتل قرآن میں تو کہیں مذکور نہیں اور احادیث وغیرہ میں جو اس کا ذکر پایا جاتا ہے سو اس کا تعلق بھی انھیں مرتدین سے ہے جن کی موت سے مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے اور حکومت کی سالمیت کو نقصان پہنچانے کا اندیشہ پیدا ہو سکتا تھا۔

دین کا تعلق بالکل ذاتی اطمینان سے ہے اس لئے جبر و اکراہ سے ایک شخص مسلمان تو بن سکتا ہے لیکن مومن نہیں ہو سکتا اور اسی حقیقت کے پیش نظر قرآن نے نہایت وضاحت کے ساتھ کھلے لفظوں میں کہدیا کہ "لا اکراہ فی الدین" بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ "لکم دینکم ولی دین" اس لئے ظاہر ہے کہ جو مذہب اس درجہ آزادی ضمیر کا حامی ہو، کیونکر وہ ایک مرتد کو واجب القتل قرار دے سکتا ہے، جبکہ وہ محض کفر کو بھی اس پاداش کا مستحق نہیں سمجھتا۔ قرآن میں کفار سے جنگ و قتال کرنیکا ذکر ضرور پایا جاتا ہے، لیکن ان کے کفر و شرک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ انھوں نے مسلمانوں کو جینا دشوار کر دیا تھا اور اس صورت میں نہ صرف دفاع بلکہ جارحانہ اقدام بھی انسان کا فطری فرض ہو جاتا ہے۔

---

(۲)

عروضی تعیین وزن و بحور

(اسلام احمد خاں - ناگپور)

نگار میں اس سے پہلے کئی بار عروضی بحث کو دیکھ کر مجھے یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر شعر گوئی کے لئے عروض کا جاننا ضروری ہے تو پھر ہم میں سے اکثر کو شعر کہنا ترک کر دینا چاہئے، کیونکہ ہزاروں کوئی ایک شاعر بھی اس فن سے واقف نہیں۔ مجھے بھی شعر گوئی کا کچھ کچھ ذوق ہے، لیکن میں وزن و تقطیع سے بالکل ناواقف ہوں اور اسی لئے بارہا خیال آیا کہ میں اس مشغلہ کو ترک کر دوں۔ لیکن اس امید پر کہ شاید کسی وقت اس فن سے بھی کچھ واقفیت پیدا ہو جائے کبھی کبھی شعر کہہ لیتا ہوں۔

اس وقت آپ کو تکلیف دینے کی غرض صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا شاعری کے لئے عروضدانی ضروری ہے اور کیا

کوئی ایسا طریقہ آپ بتا سکتے ہیں کہ کسی شعر کی تقطیع آسانی سے کر سکوں اور بحر کی تعیین بھی دشوار نہ ہو۔ وقت تو ضایع ہو گا لیکن اگر نگار کے ذریعہ سے آپ نے اس مسئلہ پر اظہار خیال کیا تو یہ صورت افادۂ عام کی بھی ہو گی۔

(نگار) آپ کا یہ خیال کہ شاعری کے لئے عروض دانی ضروری ہے، صحیح نہیں۔ شاعری کے لئے ضرورت ہے صرف فطری احساس توازن کی جو از خود شعر میں موزونی پیدا کر دیتی ہے، دنیا میں پہلے شعر وجود میں آیا ہے اور پھر اس کو سامنے رکھ کر فن عروض اختراع کیا گیا ہے، ایسا نہیں ہوا کہ پہلے یہ فن وضع کر دیا گیا ہو اور پھر اس کے مطابق شعر کہا گیا ہو۔ اس لئے اگر آپ اس فن سے واقف نہیں تو ترک شاعری ضروری نہیں۔ آپ نے یہ شعر سنا ہی ہو گا:-

شعر می گویم بہ از آبِ حیات
من ندانم فا علاتن فاعلات

آپ بغیر اس کاوش و جستجو کے کہ شعر کی تقطیع یا بحر کیا ہے، اپنا مشغلہ جاری رکھئے اور خود اپنا شعر پڑھ کر یہ دیکھ لیا کیجئے کہ پڑھتے وقت اس میں کوئی سکتہ یا جھول تو پیدا نہیں ہوتا، اس سے زیادہ دیکھنے کی ضرورت نہیں۔

اب رہا اس سے قطع نظر محض فنی حیثیت سے عروض کا جاننا اور سمجھنا، سو اس باب میں میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ اس جھگڑے میں نہ پڑئیے، یہ فن مشکل تو اتنا نہیں جتنا اُلجھا ہوا ہے اور اس اُلجھن کا سبب عربی فارسی شاعری کے لب و لہجہ کا اختلاف و تنوع ہے، جو بعض صورتوں میں ہم کو غیر متوازن معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ اسے موزوں پڑھ سکتے ہیں۔ مثلاً فارسی کا ایک مصرع لیجئے:-

درد مرا چارہ بکن کہ من بدرد تو خوشم

آپ اپنے لب و لہجہ کے لحاظ سے اس کو کبھی موزوں نہیں پڑھ سکتے لیکن ایک ایرانی اس میں کوئی ناموزونی محسوس نہ کرے گا اور یہیں سے سلسلہ زحافات کا شروع ہوتا ہے، جو در اصل صحیح و سالم رُکن کی قطع و برید ہے۔

اس مصرع کو بحر رجز کا مصرع کہا جاتا ہے لیکن جب آپ اس بحر کے کسی صحیح و سالم مصرع کے ساتھ اس کو پڑھیں گے تو ان دونوں میں آپ کو بڑا فرق نظر آئے گا، کیونکہ بحر رجز کا صحیح و سالم وزن مستفعلن (چار بار) ہے۔ مثلاً

آگہ شوم از بوئے خوش بے آنکہ کس گوید مرا
(مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن)

لیکن اس مصرع کا وزن اس سے بالکل مختلف یہ ہے:-

دردِ مرا (مفتعلن)، چارہ بکن (مفتعلن)، کہ من بدر (مفاعلن)، دِ تو خوشم (مفاعلن)

حالانکہ اسے بھی وہ بحر رجز ہی کا مصرع کہتے ہیں کیونکہ لب و لہجہ سے اس میں بھی وہ ایک خاص توازن پیدا کر لیتے ہیں اور ایسے ہی سکتہ رکھنے والے شعروں کے جواز کے لئے انھوں نے ہر بحر کے رکن سالم میں قطع و برید کی اور اس کا نام زحاف رکھا۔ یہی سبب ہے کہ فارسی میں تو اس وزن کے شعر آپ کو مل جائیں گے، لیکن اُردو میں شاید ہی کسی نے اس وزن میں کوئی شعر کہا ہو۔

الغرض زحافات کا تعلق در اصل لب و لہجہ سے ہے۔ گویا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ پہلے انھوں نے مختلف لب و لہجہ میں شعر کہے اور پھر ان کا وزن متعین کیا۔ یہ نہیں ہوا کہ پہلے اوزان مقرر کرلئے ہوں اور پھر ان کے مطابق شعر کہے ہوں۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے ایسے اوزان یا زحافات جو فارسی میں مستعمل ہیں، اُردو میں رائج نہ ہو سکے، کیونکہ ہم اپنے لب و لہجہ کے لحاظ سے ان کو موزوں نہیں پڑھ سکتے۔ ان حالات میں آپ کو ہمیشہ بحر سالم میں شعر کہنے کی کوشش کرنا چاہئے اور زحافات کی طرف جانا ہی نہ چاہئے کیونکہ یہ بڑا وسیع خار زار ہے اور اس سے دامن صحیح و سالم نکال لے جانا آسان نہیں۔

زحافات کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ آپ ہر لفظ، ہر فقرہ اور ہر جملہ کا وزن عروضی مقرر کر سکتے ہیں، آپ جو کچھ بولتے یا لکھتے ہیں وہ سب عروضی وزن میں آسکتا ہے خواہ وہ نثر ہو یا نظم ۔ مثلاً آپ کسی دوست کو لکھتے ہیں :-

"جنابِ من ۔ تسلیم ۔ آپ کا خط ملا ۔ بڑی خوشی ہوئی"

لیکن آپ عروضی زبان میں اسے یوں بھی لکھ سکتے ہیں :-

مفاعلن ، مفعول ـــــــ فاعلن ، فاعلن ، مفاعلن ، فعَل

اور یہ سب کے سب عروضی اوزان ہیں ۔

بہر حال آپ تقطیع و اوزان کے جھگڑے میں نہ پڑئے، کیونکہ باوجود اس کے کہ اس کا تعلق شعر ہی سے ہے، وہ بجائے خود بڑی غیر شاعرانہ بات ہے ۔

اگر کبھی آپ سے کسی شعر کی تقطیع پوچھی جائے تو آپ صاف کہدیجئے کہ میں اس فن سے ناواقف ہوں اور اپنا دماغ اس کے سمجھنے میں پریشان نہ کیجئے، کیونکہ آپ اگر کسی شعر کا وزن بھی کر لیں تو صحیح بحر کی تعیین بہت دشوار ہے ۔ اس دشواری کا اندازہ آپ ذیل کی مثال سے کر سکتے ہیں :-

ایک شخص یہ مصرع پڑھتا ہے :-

وہ نہال بے ثمر ہوں کہ پھلوں تو پھل نہ آئے

اور آپ سے اس کے وزن کی فرمائش کرتا ہے، تو آپ چار طرح اس کا وزن کر سکتے ہیں :-

۱ ۔ وُ نہا (فَعِلن) ۔ لِ بے (فعَل) ۔ ثمر ہوں (فعولن) ۔ کہ پھلوں (فعِلن) ۔ تو پھل (فعَل) ۔ نہ آئے (فعولن)

---

۲ ۔ وُنہا (فعِلن) ۔ لِ بے ثمر ہوں (مفاعلاتن) ۔ کہ پھلوں (فعِلن) ۔ تو پھل نہ آئے (مفاعلاتن)

---

۳ ۔ وُنہالِ بے (متفاعلن) ۔ ثمر ہوں (فعولن) ۔ کہ پھلوں تو پھل (متفاعلن) ۔ نہ آئے (فعولن)

---

۴ ۔ وُنہالِ (فعِلاتُ) ۔ بے ثمر ہوں (فاعلاتن) ۔ کہ پھلوں تُ (فعلاتُ) ۔ پھل نہ آئے (فاعلاتن)

لیکن اس کے بعد جب آپ سے یہ سوال ہوگا کہ ان چاروں اوزان کی بحر بھی متعین کیجئے تو آپ مشکل میں پڑ جائیں گے۔ کیونکہ یوں تو چاروں کی تقطیع وزن کے لحاظ سے درست ہے لیکن مقررہ بحروں کے پیشِ نظر اول تین غلط ہیں کیونکہ وہ کسی بحر سے متعلق نہیں ہو سکتیں اور چوتھی تقطیع اس لئے صحیح ہے کہ وہ بحرِ رمل کے صحیح وزن کے مطابق ہے ۔

اس خیال سے کہ تھوڑا بہت اندازہ آپ کو ان عروضی دشواریوں کا ہو جائے، مختصراً یہ بھی سُن لیجئے کہ اول تین اوزان کیوں غیر حقیقی ہیں :-

۱ ۔ پہلی تقطیع کی غلطی کے دو سبب ہیں ۔ ایک یہ کہ چار ٹکڑوں کی جگہ مصرع کے چھ ٹکڑے ہو گئے ہیں اور اس طرح پورا شعر بارہ ٹکڑوں (ارکان) کا ہو جائے گا جو خلاف دستور ہے ۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ اگر مفعولن کو رکن سالم (بحر متقارب) مانا جائے تو اس کے زحافات میں فعِلن شامل نہیں ہے اور ان دونوں کا اجتماع نادرست ہے ۔

۲ ۔ دوسری تقطیع کے غلط ہونے کا سبب بھی یہی ہے کہ گو مفاعلاتن اور فعِلن دونوں متفاعلن کے فروع (زحافات)

میں شامل ہیں لیکن بحر متقارب کے مروجہ رکن سالم (فعولن) میں یہ دونوں فروع شامل نہیں۔

۳- تیسری تقطیع کے صحیح نہ ہونے کا سبب بھی قریب قریب ایسا ہی ہے کہ گو متفاعلن بحر کامل کا سالم رکن ہے لیکن اس کے ساتھ فعولن کبھی نہیں آسکتا۔

۴- اب رہ گئی چوتھی تقطیع سو وہ اس لئے صحیح ہے کہ فاعلاتن کے ساتھ (جو بحر رمل کا سالم رکن ہے) فعلاتُ بھی آسکتا ہے جو عمل خبن وطے کی زحافی صورت ہے۔

آپ نے دیکھا کہ ان چاروں تقطیع کو جانچنے اور ان کی بحر معلوم کرنے میں کتنے پاپڑ بیلنا پڑے۔ کیونکہ بحر کی تعیین کے لئے یہ ضروری ہے کہ تمام بحروں کے سالم اوزان سامنے ہوں، تمام زحافات کا پورا علم حاصل ہو، نیز یہ معلوم ہو کون کون زحاف کس کس بحر میں مستعمل ہوتا ہے اور یہ اس قدر مشکل بات ہے کہ بڑے بڑے عروض داں بھی اس میں اُلجھ جاتے ہیں، اور اگر "بعد از خرابی بسیار" اس گتھی کو سلجھا لیا جائے تو بھی نتیجہ "کوہ کندن وکاہ برآوردن" سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔ اس لئے آپ اس جھگڑے میں نہ پڑئے، شعر موزوں کہئے اور وزن وتقطیع دوسروں پر چھوڑ دیجئے جو تقطیع تو کر سکتے ہیں، لیکن شعر نہیں کہہ سکتے بغیر عروض جانے ہوئے شعر کہنے میں ایک بڑا فایدہ یہ ہے کہ آپ ہمیشہ سالم بحروں میں شعر کہیں گے اور زحافات سے محفوظ رہیں گے، جو یقیناً شعر کی روانی وترنم کو مجروح کر دیتے ہیں، حالانکہ یہی دونوں باتیں شاعری کی جان ہیں۔

۶۰ء کے سالنامہ "نگار" کی بعض خصوصیات

۱- یہ سالنامہ خالص ادبی چیز ہوگا، لیکن وہ محض ادب ہی ادب نہ ہوگا بلکہ اس میں وہ سب کچھ ہوگا جو علمی، افادی وتاریخی نقطۂ نظر سے بہترین اسلوب نگارش کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے۔ یعنی اس میں نقدِ شعر بھی ہوگا، اساتذۂ سخن پر بھی گفتگو ہوگی، وسیع جمالیاتی مطالعہ بھی ہوگا، نسائی دُنیا کی نفسیات بھی ہوگی اور علم واعتقاد کی کشمکش پر بھی ہوگی اور سب سے زیادہ یہ کہ وہ انشاء عالیہ کا ایسا بے مثل نمونہ ہوگا جس کی کوئی دوسری مثال ادب اُردو میں مل ہی نہیں سکتی اور جس کا ہر لفظ ایک ادبی جواہر پارہ ہوگا۔

یہ سالنامہ ایک ایسی اعلیٰ تعلیم یافتہ خاتون کی طرف سے پیش کیا جا رہا ہے جنھوں نے حضرت نیاز کا نہایت گہرا مطالعہ کیا ہے اور جس کا ایک بسیط تعارف بھی مع ان کی تصویر کے اس میں شامل ہوگا۔ علاوہ اسکے چونکہ یہ سالنامہ ایک حیثیت سے حضرت نیاز کی داستانِ حیات بھی ہے اس لئے ان کی تصاویر بھی مختلف زمانوں کی شایع ہوں گی۔

منیجر نگار- لکھنؤ

عثمان، علی و معاویہ

تاریخ کی روشنی میں

(بہ سلسلۂ تبصرہ خلافت معاویہ و یزید)

(اڈیٹر)

مولوی محمود عباسی کی تصنیف "خلافت معاویہ و یزید" پر میرے تبصرہ کا ردّ عمل یکساں نہیں ہوا۔ بعض نے اسے پسند کیا، بعض نے ناپسند اور کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے ہاں، نہیں کا فیصلہ کرنے سے پہلے وضاحت مزید کے لئے خدا جانے کتنے سوالات مجھ سے کر ڈالے۔

پھر میرے لئے یہ تو آسان تھا کہ تبصرہ پسند کرنے والوں کے حضور سے میں خاموشی کے ساتھ متشکرانہ گزر جاتا اور ناپسند کرنے والوں کے سامنے سے بے نیازانہ، لیکن تیسری جماعت کے استفسارات کو نظر انداز کر دینا میرے لئے بہت مشکل تھا، کیونکہ یہ میری عادت کے خلاف ہے۔

پھر اگر یہ استفسارات مجھے جلد مل جاتے تو ممکن تھا میں زیادہ تفصیل کے ساتھ گفتگو کر سکتا، لیکن یہ پہونچے اس وقت جب دسمبر کا پرچہ نصف سے زیادہ لکھا جا چکا تھا اور میرے لئے بہت دشوار تھا کہ اس موضوع پر خاطر خواہ اظہار خیال کر سکوں تاہم مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر میں نے بعض کتابت شدہ اجزاء کی اشاعت بھی ملتوی کر دی اور چند صفحات اس کے لئے نکال ہی لئے۔ (حالانکہ چند صفحات سے کیا ہوتا ہے جب کہ یہ موضوع ایک مستقل تصنیف چاہتا ہے اور اگر میں زندہ رہا تو انشاء اللہ سال آیندہ مارچ سنہ ۶۰ء سے اس تصنیف کو بالاقساط نگار میں شایع کرتا رہوں گا)

اس بحث میں جو سوالات مجھ سے کئے گئے ہیں وہ متعدد و مختلف ہیں، لیکن چونکہ ان سب کا تعلق اسی عہد کی تاریخ سے ہے جو خلافت عثمان سے شروع ہو کر شہادت حسین پر ختم ہوتی ہے (اور جو تاریخ اسلام میں فتنۂ عظیم کا دور کہلاتا ہے) اسلئے یہ تمام استفسارات سمٹ کر صرف ایک موضوع میں تبدیل ہو جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اس دور کی صحیح تاریخ کیا ہے اور اسکے پیش نظر اس فتنۂ عظیم کے اسباب کیا تھے۔

موضوع بہت اہم ہے، بڑی تفصیل چاہتا ہے، لیکن اگر صرف کلیدی واقعات کو سامنے رکھ کر گفتگو کی جائے تو اختصار کے ساتھ بھی بہت کچھ کہا جا سکتا ہے اور اسی اصول کے پیش نظر چند صفحات اس وقت پیش کئے جاتے ہیں۔

تاریخ عالم اٹھا کر دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں گزری جو موافق یا ناموافق انقلاب سے دوچار نہ ہوئی ہو اور کسی ایک ہی واقعہ نے پوری تاریخ کا رخ نہ بدل دیا ہو۔ چنانچہ میں سمجھتا ہوں کہ اسلام کے اس "دورِ فتنۂ عظیم" کا

تعلق بھی صرف دو واقعات سے ہے - جن میں ایک انتخاب عثمانؓ سے متعلق ہے اور دوسرا جنگ صفین کے محاکمہ سے -

سب سے پہلے بطور "اصول موضوعہ" اس بات کے تسلیم کرنے سے کسی کو انکار نہ ہوگا کہ عہدِ اسلام کا بہترین دور (میں اسے زرّیں دور نہیں کہتا جو عہدِ عباسیہ کے ملوکی دور کا دوسرا نام ہے) عہد نبوی کا دور تھا اور اس کے بعد وہ دور جو حضرت عمرؓ پر ختم ہوا - اسے ہم بہترین دور اس لئے کہتے ہیں کہ وہ خالص زعامت دینی کا دور تھا اور اس میں کسی قسم کا کوئی دنیاوی عنصر شامل نہ تھا، لیکن یہ دور اسی جگہ ختم ہوگیا اور آگے نہ بڑھ سکا - کیوں ؟

اس کے جواب میں، میں پھر وہی کہوں گا جو ابھی کہہ چکا ہوں کہ کبھی صرف کوئی ایک واقعہ تاریخ کا رخ بدل دیتا ہے اور تاریخ اسلام کا رخ بھی ایک ہی واقعہ نے بدلدیا اور واقعہ صرف یہ تھا کہ عبدالرحمٰن بن عوف نے حق خلافت کا فیصلہ حضرت عثمانؓ کے حق میں کر دیا جو ممکن ہے خلوص پر مبنی رہا ہو، لیکن مصلحت دینی کے لحاظ سے یقیناً غلط تھا۔

اس میں شک نہیں کہ وہ عہدۂ خلافت کے لئے حضرت علیؓ کو حضرت عثمانؓ سے زیادہ موزوں سمجھتے تھے اور اسی لئے انھوں نے سب سے پہلے علیؓ ہی سے استمزاج کیا کہ وہ سیاست عمرؓ پر عمل کرنے کے لئے طیار ہیں یا نہیں اور اگر وہ ہاں کر دیتے تو عبدالرحمان بن عوف یقیناً ان کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے - لیکن جب حضرت علیؓ اس کے لئے آمادہ نہیں ہوئے اور انھوں نے وہی کہا جو ایک دیانتدار بلند کردار انسان کو کہنا چاہئے (کہ میں وہ کروں گا جو مصلحت وقت کا تقاضہ ہوگا) پھر اگر عبدالرحمان بن عوف کی جگہ کوئی دوسرا زیادہ ذی فہم انسان ہوتا تو وہ حضرت علیؓ کے اس جواب کے بعد ان کے استحقاق خلافت پر اور زیادہ جم جاتا، لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا اور عثمانؓ سے یہی سوال کیا اور جب انھوں نے بلا تامل آنکھ بند کر کے اس کا وعدہ کر لیا تو عبدالرحمان بن عوف نے ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور اس طرح صرف اس ایک واقعہ نے تاریخ کا رُخ بدلدیا۔

میں یہ نہیں کہتا کہ اس میں عبدالرحمانؓ بن عوف کی بدنیتی شامل تھی یا یہ کہ حضرت عثمانؓ اپنے اخلاق کے لحاظ سے خلافت کے مستحق نہ تھے - لیکن یہ ضرور کہوں گا کہ اگر حضرت عمرؓ کے بعد حضرت علیؓ کا انتخاب عمل میں آجاتا، تو آج شیعی سنی اختلاف پیدا ہوتا، نہ خوارج کا فتنہ بپا ہوتا، نہ خلافت، ملوکیت میں تبدیل ہوتی، اور ہوسکتا ہے کہ آج دُنیا کی تاریخ کچھ اور ہوتی -

یہ بالکل درست ہے کہ حضرت عثمانؓ، رسول اللہؐ کے بڑے محبوب صحابہ میں سے تھے، بڑے فیاض، رحمدل، مرتاض و متقی انسان تھے، لیکن یہ ضرور نہیں کہ ہر ایسا برگزیدہ انسان خلافت کے لئے بھی موزوں ہو - خلافت کے لئے بڑی سوجھ بوجھ، بڑے عزم و ثبات، بڑی نفس کشی، بڑی جرأت، بڑی مضبوط سیاست، اور نہایت وسیع عوام دوستی کی ضرورت ہے، (خاصکر عہدِ عمرؓ کے بعد کی خلافتِ الٰہیہ کہ اس کو صرف وہی سنبھال سکتا تھا جو انھیں کی طرح نانِ جویں کھاکر ساری دنیا پر چھا جانے کی اہلیت اپنے اندر رکھتا ہو) اور یہ خصوصیت و اہلیت حضرت علیؓ ہی میں پائی جاتی تھی نہ کہ عثمانؓ میں۔

عثمانؓ ایک دولتمند سرمایہ دار گھرانے کے فرد تھے، جنھوں نے اپنی زندگی ہمیشہ راحت و آرام میں بسر کی اور گو اسلام لانے کے بعد رسول اللہؐ کی صحبت میں انھوں نے مصائب بھی بہت جھیلے، لیکن تھے بہرحال وہ امیر خلافت سے پہلے بھی اور اسکے بعد بھی برخلاف اس کے علیؓ ایک غریب گھرانے کے فرزند تھے، اسباب عیش و تنعم سے محروم، تن آسانی و نفس پروری سے ناآشنا، غرباء و مساکین کے درد دُکھ کا صحیح احساس رکھنے والے اور بہ لحاظ زہد و تقویٰ براہ راست فیضانِ نبوی سے استفادہ کرنے والے - اس لئے علیؓ و عثمانؓ کے کردار میں فرق ہونا بالکل طبیعی بات تھی جس کے شواہد صفحات تاریخ میں ہر جگہ بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ رسول اللہؐ نے جس طرح اپنی زندگی بسر کی اس کا علم سب کو ہے، کسی صراحت کی ضرورت نہیں - آپ کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے

حالات زندگی بھی سب پر روشن ہیں - جب آپ اسلام لائے تو آپ کے پاس ۴۰ ہزار درہم موجود تھے جو تجارت سے آپ نے پیدا کئے تھے لیکن وہ آپ نے اسی وقت حاجتمندوں میں تقسیم کر دئے، اس کے بعد آپ نے تجارت ترک کر دی اور ایک درہم بھی پس انداز نہ کیا، یہاں تک کہ بیت المال میں جو کچھ جمع ہوتا تھا وہ بھی سب مسلمانوں میں تقسیم کر دیتے تھے - آپ زیادہ تر پاپیادہ چلتے تھے، خود اپنے ہاتھ سے دودھ دوہتے تھے، بیت المال سے اپنے لئے ۶ ہزار درہم سالانہ لیتے تھے اور وہ بھی دوسروں پر صرف کر دیتے تھے، جس وقت آپ کا انتقال ہوا تو صرف ایک دینار آپ کے پاس تھا اور وقت رحلت آپ نے وصیت کی کہ زمین کا ایک ٹکڑا جو میری ملکیت ہے اسے فروخت کر کے بیت المال کا مطالبہ جو کچھ ہو ادا کر دیا جائے۔

یہی حال حضرت عمر کا تھا کہ آپ کا کوئی کپڑا پیوند سے خالی نہ ہوتا تھا اور باوجود اس کے کہ قیصر و کسریٰ کے خزائن آپ کے قبضہ میں تھے، لیکن ممکن نہیں تھا کہ بیت المال سے ایک حبہ ضرورت سے زیادہ کسی کو مل سکے، پابندی شریعت کا یہ عالم تھا کہ مجرم کو سزا دینے میں وہ اپنے بیٹے کی بھی رعایت نہ کرتے تھے اور عامتہ المسلمین کی تمام ضرورتوں کو پورا کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔

یہ تھی زندگی شیخین کی - جنھوں نے اکاسرہ و قیاصرہ کی حکومت کی بنیادیں ہلا دیں اور بیت المال سے صرف اسی قدر لیا جو بقدر کفاف ضروری تھا۔

حضرت علی نے جس درویشانہ صبر و شکر کے ساتھ اپنی زندگی بسر کی اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب جناب فاطمہ کے ساتھ آپ کا نکاح ہوا تو آپ کے پاس مینڈھے کی صرف ایک کھال تھی جسے کبھی آپ بچھا لیتے اور کبھی اوڑھ لیتے تھے اور کوئی ایک خادم بھی آپ کے پاس نہ تھا - لیکن عدل و انصاف' دیانت و امانت کا یہ حال تھا کہ جب آپ کے عہد خلافت میں اصفہان کا مال غنیمت آیا تو آپ نے اس کے سات حصے کر کے مستحقین میں برابر برابر تقسیم کر دئے - یہاں تک کہ ایک روٹی جو بچ گئی تھی اس کے بھی سات ٹکڑے کر کے بانٹ دئے - غلہ خریدنے خود بازار جاتے اور تھیلے میں بھر کر خود ہی اٹھا کر لاتے - ایک بار آپ نے تلوار صرف اس لئے فروخت کر دی کہ درستی لباس کے لئے آپ کے پاس چار درہم بھی موجود نہ تھے۔

برخلاف اس کے مورخ مسعودی کے بیان کے مطابق حضرت عثمان کی دولت و ثروت کا یہ حال تھا کہ آپ کے ذاتی خزانہ میں ۱۵۰ ہزار دینار، دس لاکھ درہم تو نقد موجود تھے اور وادی القریٰ اور حنین وغیرہ میں ان کی جایداد کی قیمت ایک لاکھ دینار سے کم نہ تھی' اونٹوں اور گھوڑوں کا کوئی ذکر نہیں کہ جن کی صحیح قیمت کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔

حضرت عثمان کا یہ تمول یقیناً ان کا جایز تمول تھا، لیکن تھا بہرحال تمول اور حضرت علی و شیخین کے مقابلہ میں اتنا بڑا تمول کہ ان دونوں حضرات کو ایک ہی سطح پر رکھ کر ان کی زندگی کا مطالعہ کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا - انسان کا ماحول جس میں وہ پیدا ہو کر بڑھتا ہے نفسیاتی طور پر اس کے ذہن و عمل کی تمام راہوں پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس طرح زندگی کا ایک خاص مزاج بن جاتا ہے جس سے ہٹنا ممکن نہیں — اسی لئے حضرت عثمان کی خلافت شیخین کی سی خلافت نہ ہو سکتی تھی - ان کی خلافت محض اوامر و نواہی کی پابندی کا نام تھا اور اس کے علاوہ کچھ نہیں — لیکن حضرت عثمان نے شریعت کی رخصتوں سے بھی فایدہ اٹھایا اس لئے حضرت عثمان کے تمول پر تو کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، کیونکہ رسول اللہ نے کسب دولت کو ناجایز قرار نہیں دیا تھا، لیکن اس جواز سے فایدہ اٹھانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت عثمان کے زمانہ میں سرمایہ دارانہ ذہنیت پھر عود کر آئی اور بہت سے اکابر بنی امیہ (جن کو حضرت عثمان نے امور دولت و حکومت سونپ رکھے تھے) بڑی بڑی جایدادوں کے مالک ہو گئے اور بیت المال کی قومی دولت سے غریب و نادار جماعت کو اتنا فایدہ نہیں پہونچا جتنا متمول و مقتدر جماعتوں کو۔

حضرت عثمان، عمر کی طرح عمال کی نگرانی میں زیادہ سخت محاسبہ سے کام نہ لیتے تھے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ وہ زیادہ تر رواداری سے کام لیتے تھے جس سے اکابر بنی امیہ نے ناجایز فایدہ اٹھایا اور ان کی امارت و دولت میں غیر معمولی اضافہ ہوتا رہا۔

یعقوبی کا بیان ہے کہ جب سنہ ۲۷ھ میں افریقہ کا مالِ غنیمت ہاتھ آیا تو اس میں علاوہ اور بہت سی چیزوں کے ۲۵ لاکھ نقد دینار بھی تھے۔ جس کا پانچواں حصّہ حضرت عثمانؓ نے مروان بن الحکم کو دیدیا اور اپنی لڑکی اسے بیاہ دی، حالانکہ یہ رقم بیت المال میں جمع ہونا چاہئے تھی۔ ہوسکتا ہے کہ یعقوبی نے اس بیان میں کچھ مبالغہ سے کام لیا ہو کیونکہ وہ مایل بہ تشیع تھا، لیکن اس سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ افرادِ بنی امیہ کی کافی رعایت کرتے تھے اور اپنے عمّال کے احتساب میں نرمی سے کام لیتے تھے، خصوصیت کے ساتھ امیر معاویہ جنھیں شام کا گورنر کیا، ایک خود مختار فرمانروا کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔

اب ان حالات کے پیشِ نظر غور کیجئے کہ اگر حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ کی جگہ حضرت علی خلیفہ ہوجاتے تو حالات کیا ہوتے یقیناً وہ بالکل مختلف ہوتے، کیونکہ حضرت علی کی زندگی اور ان کے امیال وعواطف بالکل وہی تھے جو شیخین کے اور ان کے عہد میں یقیناً عہدِ شیخین کی زعامت دینی کو اور نئی زندگی مل جاتی —— لیکن افسوس ہے کہ یہ نہ ہوسکا، محض اس لئے کہ عبد الرحمان بن عوف نے صحیح قوتِ فیصلہ سے کام نہ لے کر عثمانؓ کے ہاتھ میں ہاتھ دیدیا اور اسلام کے دھارے کا رُخ بدل کر رکھدیا۔ میں پہلے ظاہر کرچکا ہوں کہ کبھی کبھی صرف ایک واقعہ قوموں کی تاریخ بدل دیتا ہے اور تاریخ اسلام کا بھی یہی سب سے پہلا واقعہ تھا، جس نے کاروانِ عرب کو اس راہ پر تو ضرور ڈال دیا دولت وامارت تک لیجانے والی تھی، لیکن صحیح تعلیم نبوی سے اسے کوئی واسطہ نہ تھا۔

میں نے ظاہر کیا تھا کہ تاریخ اسلام میں صرف دو واقعے ایسے نظر آتے ہیں جنھوں نے ہوا کا رُخ بدلدیا۔ ان میں سے ایک کا ذکر تو میں کرچکا۔ اب دوسرا واقعہ اسی قسم کا اور ملاحظہ ہو جس کا تعلق جنگ صفین سے ہے۔ لیکن اس کی صراحت سے قبل ایک مختصر تمہید کی ضرورت ہے۔ بنو ہاشم اور قریشیوں میں زمانۂ جاہلیت ہی سے سخت اختلاف چلا آرہا تھا اور اس میں شک نہیں کہ قریش نسبتاً زیادہ قوت واقتدار کے مالک تھے۔ اس لئے جب منصبِ نبوت رسول اللہ کو عطا ہوا جو بنو ہاشم کے فرد تھے، تو قریش پر یہ بات بہت ناگوار گزری اور انھوں نے (جن کے سردار اس وقت امیر معاویہ کے والد ابوسفیان تھے) رسول اللہ کی سخت مخالفت کی اور جتنا آپ کو ستایا جاسکتا تھا ستایا۔ اسی لئے جب رسول اللہ ہجرت کرکے مدینہ چلے گئے تو قریش بہت خوش ہوئے کیونکہ اس طرح کہ پر پوری سیادت کا موقع انھیں مل گیا تھا لیکن اس کے بعد جب جنگ بدر میں نصرتِ خداوندی نے بنو ہاشم کا ساتھ دیا اور مکہ فتح ہوگیا تو قریش (بنو امیہ) کو سخت صدمہ پہونچا کیونکہ مکہ جسے وہ اپنی جاگیر سمجھتے تھے پھر ان کے ہاتھ سے چھن گیا تھا۔ لیکن اس کا کوئی علاج ان کے پاس نہ تھا، اس لئے انھوں نے یہی مناسب سمجھا کہ اسلام کو قبول کرلیا جائے۔ مگر یہ قبول اسلام اس لئے نہ تھا کہ وہ اس کی حقانیت کے قایل تھے۔ بلکہ محض اس لئے کہ حصولِ اقتدار کی صورت اب صرف یہی رہ گئی تھی۔

پھر میں یہ تو نہیں کہ سکتا کہ بنو امیہ کے تمام افراد کی نیت یہی تھی کیونکہ ان میں سے بعض مثلاً امیر معاویہ یقیناً خلوص وصداقت کے ساتھ اسلام لائے تھے —— لیکن زیادہ تر ان کا اسلام لانا (جن میں ان کے سردار ابوسفیان بھی شامل تھے) محض مجبوری یا مصلحت کا اقتضا تھا۔

بہرحال (بربنائے مجبوری ہو یا بربنائے ہدایت) وہ اسلام لے آئے اور وہی حقوق انھیں حاصل ہوگئے جن میں ہاشمی وقریشی کی کوئی تفریق نہ تھی۔ پھر چونکہ قریش کا اثر پہلے ہی سے قایم تھا اور وہ یقیناً تھے بھی بڑے عزم وحوصلہ کے لوگ، اسلئے اسلام لانے کے بعد بھی زیادہ تر وہی خدمتیں ان کے سپرد کی گئیں جو ان کے دلیرانہ اقدامات کے پیشِ نظر مناسب سمجھی گئیں اور خدمت جہاد کی طرف ان کو لگا دیا گیا۔ پھر اس سے انکار ممکن نہیں کہ انھوں نے اس خدمت کو بڑی خوبی سے انجام دیا اور جب شام فتح ہوا تو یزید بن ابی سفیان کو وہیں کا گورنر بنا دیا گیا اور جب ان کا انتقال ہوا تو یہی خدمت حضرت عمرؓ نے ان کے بھائی

معاویہ کو سپرد کردی اور حضرت عثمان کے عہد میں وہ بدستور اسی خدمت پر مامور رہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قریش کو پھر دہی عہدِ جاہلیت کا سا اقتدار حاصل ہوگیا اور بنو ہاشم صرف زہد و تقویٰ و امر نبوت کے امین ہو کر رہ گئے۔

یہ تھا وہ موقف جب حضرت عثمان قتل کئے گئے اور منصب خلافت حضرت علی کی طرف منتقل ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ بات امیر معاویہ کو پسند نہ آسکتی تھی، کیونکہ انھیں یقین تھا کہ علی، شام میں ان کے خود مختارانہ امارت کو باقی نہ رہنے دیں گے، اور قریش پھر اپنا اقتدار کھو بیٹھیں گے۔

اسی لئے انھوں نے قتل عثمان کے واقعہ کو اُبھار کر، علی کے خلاف جنگ کرنے کا ایک بہانہ ڈھونڈھ نکالا (حالانکہ مجھے اس میں بھی شبہ ہے کہ وہ عثمان کے بڑے چاہنے والوں میں سے تھے، کیونکہ انھیں عرصہ سے معلوم تھا کہ عثمان کی زندگی سخت خطرہ میں ہے اور انھوں نے ازراہ محبت عثمان سے یہ تو ضرور کہا کہ آپ شام چلے آئیے، لیکن اس سے آگے اور کچھ نہ کیا، حتےٰ کہ اخیر وقت میں اعانت عثمان کے لئے جو لشکر انھوں نے مدینہ روانہ کیا تھا، وہ بھی قتل عثمان کی خبر سن کر لوٹ گیا)

ظاہر ہے کہ حضرت علی، امیر معاویہ کے ان مخالفانہ اقدامات کو برداشت نہ کرسکتے تھے، اور اس لئے انھوں نے فیصلہ کرلیا کہ نتیجہ چاہے کچھ ہو، باطل کا مقابلہ ضروری ہے۔ یہ تھی شان نزول جنگ صفین کی، جس کو میں تاریخ اسلام کا دوسرا انقلاب انگیز واقعہ قرار دیتا ہوں۔

خلافت عثمان کے سلسلہ میں، عبدالرحمان بن عوف کا ذکر میں کرچکا ہوں کہ ان کے غیر صحیح فیصلہ نے منصب خلافت کی معنویت کو کتنا صدمہ پہونچایا۔ اب جنگ صفین کو دیکھئے تو اس میں آپ کو ایک ایسا ہی کردار نظر آئے گا جس نے تاریخ کا رُخ بدل دیا اور وہ کردار عمرو بن العاص کا ہے۔

جنگ صفین، وہ جنگ تھی جس میں امیر معاویہ نے اپنی تمام قوتیں صرف کردی تھیں، کیونکہ یہ ان کا آخری داؤں تھا، اس لئے جب انھوں نے دیکھا کہ میدان ہاتھ سے جا رہا ہے تو انھوں نے عمرو بن العاص سے کہا کہ "اب کیا کیا جائے"۔ عمرو بن العاص نے جو بڑے، ذہین شخص تھے، ایک تدبیر سوچ لی اور نیزوں پر قرآن کے نسخے بلند کرکے یہ آواز اُٹھائی کہ اس جنگ کا فیصلہ کلام الٰہی کے مطابق ہونا چاہئے۔ اور یہ ایسی بات تھی جس سے نہ حضرت علی کو انکار ہوسکتا تھا نہ ان کی افواج کو۔ اس لئے وہ جنگ جس کا فیصلہ یقیناً علی کے حق میں ہونا رُک گئی اور حالات نے بالکل دوسرا رخ اختیار کرلیا۔ پھر اگر یہ بات یہیں تک رہتی تو بھی غنیمت تھا، لیکن عمرو بن العاص نے تو اس کے بعد کی تدبیروں کو بھی پہلے ہی سے سوچ لیا تھا۔ اس لئے جب امیر معاویہ کی طرف سے وہ بطور حکم مقرر کئے گئے اور افواج علی کی طرف سے ابوموسیٰ الاشعری۔ تو عمرو بن العاص نے ابوموسیٰ سے کہا کہ:۔ "میں تو علی و معاویہ میں سے کسی کی خلافت کو پسند نہیں کرتا، ان کی جگہ کسی تیسرے شخص کو ہونا چاہئے"۔ یہ بات ابوموسیٰ کے دل میں لگ گئی (کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ممکن ہے وہ اپنے داماد عبداللہ ابن عمر کو خلیفہ بنا سکیں) اور وہ اس پر راضی ہوگئے۔ جب انھوں نے اپنی رضامندی ظاہر کردی تو عمرو بن العاص نے کہا کہ "آپ اپنے اس فیصلہ کا اعلان بھی کر دیجئے"۔ چنانچہ انھوں نے افواج کو مخاطب کرکے یہ اعلان کر دیا کہ:۔

"ایہا الناس، انا قد نظرنا فی امر ہذہ الامۃ فلم نر اصلح الامرہا ولا الم لشعثہا من امر اجمع رائی و رائی عمرو علیہ و ہو ان نخلع علیاً و معاویۃ و یولی الناس امرہم من احبوا۔ وانی قد خلعت علیاً فاستقبلوا امرکم و ولوا من رائیتموہ اہلا"

(یعنی میری رائے یہ ہے کہ علی اور معاویہ دونوں میں سے کسی کو خلیفہ نہ بننا چاہئے، اس لئے میں اپنی طرف سے علی کی معزولی خلافت کا اعلان کرتا ہوں، اب تم جس کو چاہو خلیفہ منتخب کرو)

جب ابو موسیٰ کی طرف سے یہ اعلان ہو چکا تو عمرو بن العاص کھڑے ہوئے اور کہا کہ :-

" ان ہذا قد قال ما سمعتوہ وخلع صاحبہ وانا اخلع صاحبہ کما خلعہ واثبت صاحبی معاویۃ فانہ ولی عثمان والمطالب بدمہ واحق الناس بمقامہ "

(یعنی ابو موسیٰ نے علی کو معزول کر دیا ہے اور میں بھی اس فیصلہ کے موافق ہوں، لیکن معاویہ کو بدستور ان کی جگہ قایم رکھتا ہوں، وہ خون عثمان کا مطالبہ کرنے میں بالکل حق پر ہیں)

دیکھی آپ نے عمرو بن العاص کی چال، اور اس کے عواقب و نتائج! اس لئے میں اس کو تاریخ اسلام کا دوسرا واقعۂ ہائلہ کہتا ہوں، جس نے دوبارہ تاریخ کا رُخ بدل دیا، خلافت کو ملوکیت میں تبدیل کر دیا، علی کو گوناگوں مصائب میں مبتلا کر کے انھیں شہید کرادیا اور حسین کو یزید کے ظلم و ستم کا شکار بنا دیا۔

یہ ہیں صحیح تاریخی واقعات جن کو محمود احمد عباسی نے اپنی کتاب "خلافت معاویہ و یزید" میں مسخ کر کے پیش کیا ہے اور قیام ملوکیت کے جواز و استحسان میں وہ حق و صداقت سے اس قدر ہٹ گئے ہیں کہ حسین کے مقابلہ میں یزید کے حق خلافت کو مرجح قرار دیکر اسے اولیاء کرام کی صف میں جگہ دیتے ہیں اور اسے ایسا برگزیدہ انسان قرار دیتے ہیں جس نے کبھی ملاہی و ملاعب کی طرف توجہ ہی نہیں کی، حالانکہ بنو امیہ میں سب سے پہلا وہی شخص تھا جس نے غناء و موسیقی کو اپنے دربار میں رائج کیا اور عیش و نشاط کے وہ لوازم و اسباب فراہم کئے جو اس سے قبل امیر معاویہ کے زمانہ میں بھی مہیا نہ تھے۔ یزید کے دادا ابوسفیان تلوار کھینچکر رسول اللہ کے سامنے آئے مگر ناکام رہے، لیکن بعد کو ان کے پوتے یزید نے رسول کے نواسے کو ذبح کر کے اس کمی کو پورا کر دیا۔

محمود احمد صاحب عباسی فرماتے ہیں کہ یزید بڑا دیندار شخص تھا اور لہو و لعب وغیرہ سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا، حالانکہ مسعودی کا بیان ہے کہ :- وہ شکار کا بڑا شایق تھا، صرف تیر و کمان سے نہیں بلکہ اس نے بڑی تعداد میں باز، کتے، چیتے بھی پال رکھے تھے جن میں وہ اکثر منہمک رہتا تھا۔ وہ شراب کا بھی عادی تھا اور اپنے ندیموں کے ساتھ علی الاعلان یہ شغل جاری رکھتا تھا۔ اسی کے ساتھ موسیقی کا اُسے اس درجہ شغف تھا کہ حرمین کو بھی اس نے سرود و غنا سے آشنا کر دیا، حالانکہ وہاں کے لوگ اس سے مطلق آشنا نہ تھے۔

پھر ایک یزید کیا بنو امیہ کی ساری تاریخ قریب قریب ایسی ملاہی و ملاعب کے واقعات سے بھری پڑی ہے اور امیر معاویہ کو چھوڑ کر کہ وہ تو خیر بہت غنیمت تھے یا عمر بن العزیز کو مستثنیٰ کر کے کہ انھوں نے واقعی بنو امیہ کے مظالم کا کفارہ ادا کرنے کی پوری کوشش کی، اخیر میں ہشام بن عبدالملک نے بھی کافی محتاط زندگی بسر کی، باقی تمام خلفاء بنی امیہ ایسے ہی تھے۔

یزید کے دوسرے ہمنام خلیفہ یزید بن عبدالملک کی زندگی تو یہی تھی کہ وہ خوبصورت کنیزوں کے جھرمٹ میں ہر وقت مخمور و مدہوش رہتا۔ چنانچہ اسی مدہوشی کے عالم میں ایک دن اس نے اپنی محبوب ترین کنیز حبابہ کی طرف کھجور کی ایک گٹھلی پھینکی جو اس کے حلق میں پھنس گئی اور اس کی ہلاکت کا باعث ہوئی۔ اس سوگ میں وہ سات دن گھر سے باہر نہ نکلا اور تین دن تک اس کو دفن نہ ہونے دیا۔ گھڑی گھڑی لاش کے پاس جاتا تھا، اس کا منھ چومتا تھا اور روتا تھا۔ (المسعودی)

پھر اس کے بعد جب اس کا بیٹا ولید خلیفہ ہوا تو اس نے جام و مینا اور رطل و پیمانہ کے آداب و تکلفات بھی سب ختم کر دئے، ہر وقت حوض میں شراب بھری رہتی تھی اور وہ اس کے اندر تیرتا رہتا تھا۔

یہ تھا خلفاء بنو امیہ کی زندگی کا وہ پہلو جس کا تعلق صرف لہو و لعب اور سرود و غنا سے تھا، اب رہے ان کے ظلم و ستم کے کارنامے، سو یہ ایک طویل گفتگو چاہتے ہیں جو میرے سامنے ہے اور ہو سکتا ہے کہ آیندہ سال بالاقساط میں اسے پیش کر سکوں۔

اے دلِ خودنگر

(ارشد کاکوی)

تو نے دیکھے بہت اے دلِ خودنگر
رشکِ گل رشکِ خورشید رشکِ قمر

چمپئی، گندمی، اور گلابی — بدن،
زرفشاں جسم کوئی، کوئی سیم تن

گورے مکھڑے پہ وہ چاندنی کا سماں
جھلملاتی ہوئی مانگ کی کہکشاں

بحرِ جذبات میں دو سفینے رواں
دو سفینوں کی اک اوڑھنی بادباں

شوخیاں اس طرحِ چشمِ مے ریز میں
عکسِ مہ جس طرح جامِ لبریز میں

گفتگو، خامشی کی لطافت لئے
خامشی، گفتگو کی حلاوت لئے

تو گزرتا گیا مسکراتا ہوا،
ان شراروں سے دامن بچاتا ہوا

اور دیکھا تو اس طرح ڈالی نظر
پھول جیسے کھلے ہوں سرِ رہ گزر

رہ گزر بن گئی آج منزل مگر
تجھ کو میرا سلام اے دلِ خودنگر

آج یہ کیا ہوا تو نے یہ کیا کیا
تو نے یہ کیا کیا آج یہ کیا ہوا

کیا ہوئی آج وہ خودپسندی تری
بے نیازی تری سربلندی تری

اک نیا حادثہ اک بڑا سانحہ
اک نئی آرزو اک نیا ولولہ،

بازوؤں کی صباحت لبوں کی ضیا
عارضوں کی شفق گیسوؤں کی گھٹا

میں نہ کہتا تھا یہ بات ہوگی کبھی
اُن کی جیت اور تری بات ہوگی کبھی

چھڑ گئی شوق کی ناز کی داستاں
سوز کی داستاں ساز کی داستاں

ربط پیدا ہوا زلف و رخسار سے
غم غلط کر رہا ہے تو اشعار سے

ٹھیس پہونچی ہے تیری خودی کو مگر
غم نہ کھا اپنی تقدیر پر ناز کر

اے دلِ خودنگر راز کی بات سُن
سوز کی بات سُن ساز کی بات سُن

دل بغیرِ خلش سل ہے اک، دل نہیں
زندگی ماہ ہے ماہِ کامل نہیں

اس کی تکمیل کا راز ہے عاشقی
زندگی ساز آواز ہے عاشقی

شکر ہے تجھ کو اب زندگانی ملی،
زندگانی ملی نوجوانی ملی،

چاندنی، کہکشاں، پھول، نغمے، گھٹا
عطر گلگونہ سیندور کاجل حنا

ہو مبارک تجھے یہ نئی زندگی
زلف کی نکہتیں جسم کی چاندنی

اب تو تیری سمجھ میں بھی آنے لگی
خواجہ حافظ کی خیام کی شاعری

(شفقت کاظمی)

دل بدستور رہیگا بیتاب   بھول جائیں کہ تجھے یاد کریں

وہ بے وفا کہ مجھے بار بار بھول گیا   اُسی کی یاد مجھے بار بار آئی ہے

لاکھ سمجھاتی رہی دنیا مگر   شوق دیوانہ تھا دیوانہ رہا

ہم سنتے ہیں یوں تری کہانی   جیسے نہ ہوں تجھ سے آشنا ہم

بے قصد بھی کہہ گئے ہیں اُن سے   اکثر غمِ دل کا ماجرا ہم

جواب بخششِ بے جا کسی کو کیا دیتے   ہم اپنی عرضِ محبت پہ شرمسار رہے

کیا ٹھکانا ہے اس نوازش کا   بے نیازی ہے اور پیہم ہے

خفا خفا سی ہے کیوں چشمِ دلنواز تری   مرے خلوص میں شاید کوئی کمی ہوگی

زباں پہ حرفِ شکایت ضرور آئے گا   اگرچہ آپ سے مل کر ہمیں خوشی ہوگی

خبر بھی ہے کہ تری بزمِ ناز سے اُٹھکر   کسی غریب پہ کیا کیا گزر گئی ہوگی

(شارق میرٹھی)

اللہ اللہ کیف شامِ انتظار   ہر نفس تھا نکہتِ گیسوئے یار

جب بھی دیکھا ہے کسی نے لطف سے   اور بھی دل ہو گیا ہے بے قرار

جیسے دل کی ہر خوشی مٹنے کو ہے   زندگی ہے یوں سراپا انتظار

بڑھ چلی ہیں حد سے اب تاریکیاں   ہے فضا کو صبحِ نو کا انتظار

جس میں کانٹوں پر بھی آ جاتا ہے رنگ
جانے کب آئے گی شارق وہ بہار

(سعادت نظیر)

ابھی نظروں میں ہے، اے شامِ زنداں!
اُٹھا تھا جو دھواں کل آشیاں سے
بہت تھیں اور بھی راہیں مگر ہم
جہاں کوئی نہ تھا، گزرے وہاں سے
جو شبنم تھا، وہی دل اب ہے شعلہ
کہاں تک بات پہونچی ہے کہاں سے!
خوشی کی انجمن میں اے سعادت!
کسی کو کیا غرض مجھ خستہ جاں سے؟

(آمر سورتی)

مرے چمن سے بھی ہو کر بہار گزری ہے　　یہ اور بات ہے بیگانہ وار گزری ہے
کبھی ستم کو بھی سمجھا ہے میں نے روحِ حیات　　کبھی نگاہِ کرم ناگوار گزری ہے
نہ جانے اب کے یہ کیسی بہار آئی تھی،　　بڑی اُداس بڑی سوگوار گزری ہے
یہ زندگی جو گھری ہے بلائے پیہم میں　　کبھی کبھی تو بڑی خوشگوار گزری ہے

فلاسفۂ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ (۲) مادئین کا مذہب۔ نہایت دلچسپ اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

انتقادیات حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا مجموعہ، فہرست مضامین یہ ہے۔ ایران و ہندوستان کا اثر جرمن شاعری پر، فارسی زبان کی پیدائش پر مورخانہ نظر، اردو شاعری پر تاریخی تبصرہ، اردو غزل گوئی پر عہد بہ عہد ترقی نقشہائے رنگ رنگ (غالب کی فارسی گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون ایڈیٹر، حقیقت نگاری۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مذہب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں اُنھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر رائج ہوا اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مذاکرات نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے۔ ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا آخر تک پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست، کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فراست الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل سیرت، عروج و زوال، موت و حیات، عیاری، شہرت پر پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مالہ و ما علیہ حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت انھوں نے دور حاضر کے بعض اکابر شعراء مثلاً جوش، جگر، سیماب وغیرہ کے کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے۔ ملک کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

نقاب اُٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے ہادیان طریقت اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے اور ان کا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کس درجہ سم قاتل ہے، زبان، پلاٹ، انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعہ استفسارات تاریخی، علمی، ادبی معلومات کا ایک قیمتی مجموعہ۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

نقشہائے رنگا رنگ غالب کی فارسی غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ۔ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

گلہائے جعفری جناب اثر لکھنوی کے سوا سو منتخب اشعار مع مقدمہ از نیاز فتحپوری۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

قول فیصل - جناب اختر حیدر آبادی کی ایک طویل مرصع نظم، جس میں وجود باری پر بہترین انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فلسفہ مذہب - سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تنقید کی گئی ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

عورت و اسلام - جناب مالک رام ایم اے کی مشہور تصنیف جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر بلند کر دیا ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

مرثیہ نگاری و میر انیس - ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے لاگ تبصرہ انیس کے فن مرثیہ نگاری پر۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

ملک خطا کے شہزادے - سید وصی احمد بلگرامی کا ایک شاہکار جس میں ایک خاص طنزیہ انداز سے شبلی وغیرہ کے بعض مذہبی نظریوں پر تنقید کی گئی ہے۔ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

منیجر نگار لکھنؤ

رجسٹرڈ نمبر اے ۴۶۶
REG. NO. 466

نگار کے خاص نمبر

سالنامہ ۱۹۲۸ء (مومن نمبر) مومن نمبر ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی دوبارہ شائع کیا گیا ہے۔ مومن کے مطالعہ کے لیے اس کا پڑھنا از حد ضروری ہے۔ قیمت پانچ روپیہ (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۸ء (پاکستان نمبر) (پاکستان نمبر) نگار کا جوبلی نمبر جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور تمدن اسلام کے بلند حقائق کو پیش کیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنے مستقبل کی تعمیر کے وقت اسلام کے دور زرین کو نہ بھول جائے جس پر مسلم حکومت کی بنیاد قائم ہوئی تھی۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۹ء (افسانہ نمبر) نگار کا افسانہ نمبر ہے جس میں تقریباً تیس افسانے بہترین اہل قلم کے شائع کیے گئے ہیں اس سالنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ نگاری کے کتنے اصول ہیں اور ہر اصول کا معیاری افسانہ کیسا ہونا چاہیے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۵۱ء (مشرق وسطیٰ نمبر) اس سالنامے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ایران، مصر، عراق، فلسطین وغیرہ ممالک اسلامی کی سیاست اور ان کی موجودہ اقتصادی حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرے حصہ میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اس کے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ریاض نمبر حضرت ریاض خیر آبادی کی شاعری اور ادبی خصوصیات کا تفصیلی جائزہ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۲ء (حسرت نمبر) جس میں ملک کے تمام اکابر نقاد ادب نے حصہ لیا ہے اور انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا گیا ہے کہ آپ کو کلیات حسرت دیکھنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ حسرت کی شاعری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۴ء (فرماں روایان اسلام نمبر) (فرماں روایان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے جس میں ولادت نبوی سے لے کر اس وقت کی تمام مسلم حکومتوں کے شجرے دے کر ان کے عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ دراصل تاریخی کتاب ہے جو ہر پڑھے لکھے کے پاس ہونا چاہیے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۵ء (علوم اسلامی نمبر) (علوم اسلامی و علمائے اسلام نمبر) مع تتمہ جس میں اسلامی علوم و فنون پر تبصرہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ مسلم حکومتوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا ہے۔ اس کے علاوہ تمام ممالک اسلامیہ کے اکابر علم و ادب کے مختصر حالات دے کر علمی خدمات کا ذکر کیا گیا ہے قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۶ء (خدا نمبر) خدا کا تصور عہد تاریک تک بمع تاریخ بتصرہ مذاہب عالم پر۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۷ء (اصناف سخن نمبر) غزل۔ قصیدہ۔ مثنوی۔ رباعی۔ مرثیہ وغیرہ جملہ اصناف سخن پر ایک بیش بہا ذخیرہ معلومات۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۸ء (معلومات نمبر) یہ سالنامہ مجموعہ ہے بہت سی ایسی تاریخی علمی ادبی اور مذہبی معلومات کا جن کا علم ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ گویا یہ ایک نوع کی سائیکلوپیڈیا ہے قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۹ء (تنقیح اسلام نمبر) اسلام و تعلیمات اسلام کا صحیح مطالعہ روایتی اصول سے ہٹ کر خالص عقلی و اخلاقی نقطہ نظر سے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

منیجر نگار لکھنؤ